

# الصرع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال

منتدى سور الأزبكية  
دكتور عصمت نصار

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>



القاهرة

دار الهداية  
للطباعة والنشر والتوزيع

# منتدى سور الأزبكية

---

WWW.BOOKS4ALL.NET

***<https://twitter.com/SourAlAzbakya>***

***<https://www.facebook.com/books4all.net>***



الصرع الثقافي والجوار الحضاري

في فلسفة  
محمد إقبال

دكتور عصمت نصار



دار الحديث  
للطباعة والنشر والتوزيع

# حقوق الطبع محفوظة

## الطبعة الثانية

٢٠٠٣ - ١٤٢٣ هـ

دار القلم للنشر والتوزيع بالقاهرة  
٣٦ شارع القصر العيني - الدور الثاني - شقة ٤  
تليفون وفاكس : ٧٩٥١١٠٥  
ص.ب : ٦٥ مجلس الشعب - القاهرة  
محمول : ٠١٠١٤٦٩٠٤٥ - ٠١٠٥١٣٧٧١٩

ملتزم التوزيع



"لا يستمد الغرب قوته من النأى والرباب، ولا من  
رقص البنات العاريات وسحرهن ودلالهن، ولا من  
سفور السيقان وتزيين الشعور.  
وليس تمدنه يرد إلى الإلحاد واللا دينية، ولا الخط  
اللاتينى، بل يرد إلى العلوم والفنون.  
وبهذه النار تستضىء مصابيح الغرب وتتنور."

محمد إقبال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## مقدمة

لم تطرح قضية تحديد طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب أو الأنا بالآخر فى الفكر الإسلامى الحديث إلا فى أخريات القرن السابع عشر. حيث الإرهاصات الأولى لانهايار الإمبراطورية العثمانية المتمثلة فى الهزائم العسكرية ، والمعاهدات الجائرة ، والامتيازات الأجنبية .

وبعد كتاب " أصول الحكم فى نظم الأمم " الذى ألفه إبراهيم متفرقة نحو عام ١٧٢٧م ، وكتاب " جنة المشركين " الذى ألفه محمد جلبه أفندي نحو عام ١٧٣١م ، وتقرير راتب أفندي عن التنظيمات العسكرية وأشكال الإدارات والحكومات للدول الأوروبية عام ١٧٩٣م . من بواكير المصنفات التى ناقشت هذه القضية . وقد انقسم على أثرها المفكرون العثمانيون الأتراك إلى فريقين . فريق يرفض كل مظاهر التحديث الأوربي ، استشرافا منه للخطر الداهم الكامن بين ثنايا الثقافة الأوروبية الوافدة على الإسلام وشريعته .

أما الفريق الآخر فقد أدرك أن لا سبيل لإصلاح شئون الدولة إلا باللاحق بركب الحضارة الأوروبية ، وانتحال كل نظمها وإن تعارض ذلك مع الدين .

وإذا ما انتقلنا من حاضرة المسلمين فى استنبول إلى الولايات العربية ، فلن نجد لقضية الأنا المسلم والآخر الغربى أدنى أثر إلا بعد ظهور كتاب " تخلص الإبريز فى تلخيص باريز " لرفاعة الطهطاوى عام ١٨٣٤م ، وكتابه " الوسطة فى معرفة أحوال مالطة " وكشف المخبأ عن فنون أوربا " لفارس الشدياق عام ١٨٦٦م ، وكتاب " أقوم المسالك فى معرفة أحوالك الممالك " لخير الدين التونسي عام ١٨٦٧م . تلك التى ناقشت القضية بأسلوب أميل للمحافظة إذ اكتفت بمقابلة الواقع الإسلامى بمثيله فى أوربا ، ودعت على استحياء للأخذ بإيجابيات حضارة الإفرنج .

أما مسلمو الهند فلم تظهر بواكير كتاباتهم في هذه القضية إلا عقب انهيار دولة المغول الإسلامية ، والمواجهات العسكرية بين دولة المسلمين والإنجليز في منتصف القرن التاسع عشر . بيد أن قضية الأنا والآخر هناك كانت مطروحة على نحو آخر يتمثل في الأنا المسلمة ، والآخر الهندوكي أو البوذي . الأمر الذي أكسب المفكرين المسلمين الهنود دربة ودراية في التعايش والتعامل مع الثقافات الوافدة عليهم .

وقد ظهر في منتصف العقد الثالث من القرن التاسع عشر بواكير الدعوات الإصلاحية والتجديدية . وكان همها الأكبر مناقشة قضية الصراع بين الحضارة الأوروبية الوافدة من جهة ، والثقافة الهندوسية التليدة من جهة ثانية ، والعقيدة الإسلامية من جهة ثالثة . وقد انقسم المفكرون المسلمون الهنادكة عقب ثورة ١٨٥٧م إلى اتجاهين رئيسيين : -

أولهما:- محافظ يمثله أتباع الشاه ولي الله الدهلوى ، ودعا إلى مقاطعة الغرب ومحاربة الإنجليز ، والتمسك بالكتاب والسنة .

أما الاتجاه الثانى:- وهو اتجاه تحديثى ، ويمثله السيد أحمد خان الذى دعا إلى الاقتباس من الحضارة الغربية علومها ونظمها وفنونها بجانب التمسك بالثوابت العقدية .

ولم نقصد من العرض السابق لتاريخ قضية العلاقة بين الإسلام والغرب فى الفكر الإسلامى الحديث إلا توضيح أمرين : -

أولهما:- أن هذه القضية لم تطرح فى كتابات المفكرين إلا كرد فعل مباشر للصدام الحضارى بين الثقافة الإسلامية والحضارة الأوروبية . وبمعنى آخر أنها وليدة الواقع المعاش الذى فرضها على موائد المفكرين فرضاً . ولم تكن تأملات عقلية أو استشراف للمستقبل من قبل مفكرى الإسلام المحدثين .



وثانيهما أن هذه القضية ( علاقة الأنا بالآخر ) لم يتناولها المفكرون المسلمون من منطق الوعي بالهوية ، والدفاع عن ثوابتها ومشخصاتها ضد الآخر ولا سيما في الكتابات الأولى . بل نوقشت باعتبارها إحدى قضايا الإصلاح والتحديث والتجديد . الأمر الذي جعل منها حجر الزاوية لعدد من المشكلات التي طرحت تباعاً على مائدة الفكر الإسلامي وهي القديم والحديث أو التراث والتجديد ، والشرق والغرب ، والأصالة والمعاصرة .

وتكشف هذه الأبعاد التاريخية والفكرية لهذه القضية ، عن علة شغلها موضع الصدارة في كتابات فليسوف الإسلام وشاعر باكستان محمد إقبال ( ١٨٧٧ - ١٩٣٨ ) التي جعلها جوهر فلسفته ، وحرص على مناقشتها وشرح أبعادها في دعوته لتجديد الفكر الإسلامي .

ولا غرو في أن إقبال قد نجح إلى حد كبير في تقديم رؤية خاصة لعلاقة الأنا بالآخر وهيمنته على العالم الإسلامي ، إلا أنه يؤكد بتفاؤل المتيقن أن هذا الواقع يمكن تغييره بعد تفسيره تبريره .

وتبدو كذلك في عدم توقفه عند إثبات وجود الأنا أو توضيح الهوية ، بل امتدت إلى مناقشة ما يجب عليها فعله لإنهاض ذاتها وتحقيق أهدافها . الأمر الذي حمل الذات الإسلامية مسئولية صنع مستقبلها دون الاعتماد على غيرها في مواجهتها للآخر .

ذلك فضلاً عن حرصه على تطوير معنى التجديد الذي ينشده ويتمثل ذلك في تعويله على النقد في الانتقاء ، والاستبعاد عند تقييمه لمشروعات الإصلاح والتحديث ، وتفضيله التأليف والتركيب على التوفيق في التصدي إلى ثنائيات الفكر الإسلامي ( القديم والجديد ، العقل والنقل ، الدين والعلم ) - التي أعيت الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين على مر العصور - ،

وموضوعيته فى فحص معطيات الحضارة الغربية ومقابلتها بالأسس الشرعية للحضارة الإسلامية ، وكذا فى رؤيته لمستقبل الصراع بين الإسلام والغرب ، وتصوره لمشروع عصبة الأمم الإسلامية ، ووعيه بأثر الصهيونية العالمية على السياسة الأوروبية .

والجدير بالذكر أن إقبال قد أدلى بآرائه وتصوراتهِ حيال طبيعة العلاقة بين الحضارة الإسلامية والغربية فى ظل ظروف لا يجب علينا إغفالها فى هذا المقام ليتسنى لنا الحكم بموضوعية على آرائه ومن أهم هذه الظروف :-  
سياسة الغرب الاستعمارية فى الهند بخاصة والعالم الإسلامى بعمامة .  
وتأمر الغرب على الخلافة العثمانية حتى سقطت . وازدياد حملات المستشرقين على العالم الإسلامى، وازدياد نشاط حركات التشكيك فى الدين والتغريب والتبشير . وتعتمد إذلال المسلمين عن طريق إضعافهم اقتصادياً بالاستدانة . وتصريح ساسة أوروبا ومفكرها بعدائهم للإسلام ، وعملهم على تقسيم أقطاره وتقطيع أوصاله ليسهل السيطرة عليه . وتفاقم الخطر الصهيونى ولا سيما بعد وعد بلفور .

وحسبى أن أشير فى عجلة إلى بعض الملحوظات المعرفية والمنهجية .

إن إقبال لم يفرق بين مصطلحي الثقافة Culture ، والحضارة Civilization فى كل كتاباته شأنه فى ذلك شأن معظم المفكرين العرب والمسلمين ، الذين نظروا لنتاج الحضارة الغربية ( علم ، فكر ، سياسة ، نظم اجتماعية وسياسة واقتصادية وتربوية ، قيم وأخلاق ، أدب وفن ، أزياء ) على اعتباره كيان واحد . الأمر الذى يفسر ما عساه أن يحدث اضطراباً فى أشعار إقبال فهو عندما يناشد المحافظين الاستعانة بالحضارة الغربية لا يقصد من ذلك إلا الجانب العلمى منها فقط ، وعندما ينقض أسسها

وبهاجم منتحليها من المستغربين يقصد جانبها الثقافي المتمثل في فلسفاتها ...  
وقد استخدم إقبال في بعض أشعاره لفظ الشرق وكان يريد الإسلام في  
مقابلته الغرب المادي الملحد .

والجدير بالتوضيح أنى قد عولت كثيراً على شعره بجانب نثرياته  
القليلة ، التي تعرضت لموضوع البحث استناداً على تصريح إقبال بأن معظم  
أشعاره قد نظمها من أجل هذه القضية أعنى علاقة الإسلام بالغرب . الأمر  
الذي يبرر كثرة استشاداتى بمصاريعه الشعرية .

دكتور

عصمت نصار



## إقبال واتجاهات الإصلاح والتحديث والتجديد وموقفها من الغرب

لقد انعكس موقف إقبال من دعاة النهضة الإسلامية والعربية على اختلاف نوازعهم واتجاهاتهم ، على نظرته لطبيعة العلاقة بين خطابه التجديدي وبين الحضارة الغربية من جهة، وعلى نهجه في التصدي للقضايا المطروحة في هذا السبيل من جهة أخرى.

فلم يتعرض إقبال لمسألة تحديد العلاقة بين المسلمين والحضارة الغربية، إلا خلال مناقشته لقضية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة التي شغلت المصلحين والمجددين المسلمين منذ فجر يقظتهم. ولم تتبلور أفكاره حيال هذه القضية إلا بعد اتخاذه موقفاً نقدياً من الاتجاهات الإصلاحية السابقة عليه والمعاصرة له، بغية الانتقاء والتجديد وتحديد الأسس والقواعد الرئيسية لدعوته.

ومن ثم كان من العسير علينا تبين حقيقة موقفه من الفكر الغربي بمنأى عن السياق الذي نبت فيه والأطوار التي مر بها.

وسوف تكشف الصفحات التالية عن مدى الاتساق بين موقف إقبال من الدعوات التجديدية ونظرته لقضايا التراث والتجديد من جهة، وبين موقفه من الثقافة الغربية من جهة أخرى.

وسوف توضح كذلك طرافة منهج إقبال الفلسفي في تفسير العلاقة بين الأضداد من المفاهيم والمعتقدات.

\* \* \*

## موقفه من الاتجاه الإصلاحى السلفى :

على الرغم من دعوة إقبال لمحاربة البدع والخرافات باعتبارها إحدى دروب الجاهلية ، وتأكيد على ضرورة الالتزام بالقرآن والسنة فى شتى ضروب الحياة بوصفهما دستور المسلمين الأوحى الضامن لبقائهم والقوة الدافعة لتقدمهم ، ورفع له لواء الجهاد بكل صورته ضد أعداء الإسلام والاحتكام إلى النص القرآنى فى الموازنة والانتقاء وتقدير الأمور والفصل فى القضايا، لإثبات صلاحيته فى كل زمان ومكان، واعتبار انتحال الثقافة الغربية واعتناق فلسفاتها ونظمها السياسية والاجتماعية لوناً من ألوان الشرك، وغير ذلك من الأسس التى التزم بها كل من محمد بن عبد الوهاب<sup>(١)</sup> (١٧٠٣-١٧٩٢م) ، والشاه ولى الله الدهلوى<sup>(٢)</sup> (١٧٠٣-١٧٦٢) ، والسيد أكبر حسين بن تفضل حسين<sup>(٣)</sup> (١٨٤٦-١٩٢١) ، وأبو الأعلى المودودى<sup>(٤)</sup> (١٩٠٣-١٩٧٩م) .

إلا أن لإقبال تعقيبات ونقود باللغة الأهمية على آراء رواد هذا الاتجاه

---

\* هو زعيم ومصلح دينى هندي وكان معاصراً لمحمد بن عبد الوهاب وعلى الرغم من التشابه الكبير بين دعوتيهما لا نجد من يؤكد وجود صلة مباشرة بينهما ومن أشهر تعاليمه محاربة البدع ، وفتح باب الاجتهاد، ونبذ المناقشات الفقهية والكلامية ، وشرح تعاليم الإسلام كما أوردها أئمة الفقهاء ومن أشهر مؤلفاته حجة الله البالغة .

\*\* هو أحد رجالات الإصلاح الدينى المحافظين فى الهند تولى القضاء ولقب بلسان العصر ، حمل على دعوة أحمد خان وأتهم صاحبها بمتابعة الغرب، وتميز شعره بالنزعة الساخرة الفكاهية المتهكمة على أوضاع المجتمع الذى انتحل ثقافة الغرب المادية ومن أشهر تعاليمه إحياء التراث الإسلامى ونبذ البدع والخرافات وكل مظاهر الجاهلية ومقاطعة الغرب المستعمر وتأسيس مناهج التعليم على أسس دينية وقد خلف ثلاث دواوين كبار باللغة الأوردية تضمنت جل آراءه .

ولاسيما موقفهم من التأويل العقلي والعلوم الغربية الحديثة .

فقد ذهب إلى أن دعوة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية من أكثر الدعوات التي كان لها عظيم الأثر على إصلاح العقائد وتهذيب الشعائر في المجتمع الإسلامي، بعد الوهن الذي أصابها لابتعاد المسلمين عن أصول ملتهم وجوهر عقيدة التوحيد <sup>(٥)</sup> .

غير أنه يأخذ عليه عزوفه عن العلوم الغربية الحديثة، وتعويله على الميراث الفقهي في التأويل وحده، وقصره باب الاجتهاد على شرح الأحكام الشرعية، واستناده على الأحاديث في الفتوى دون أدنى تمحيص لها، وإهماله متطلبات الحياة العصرية <sup>(٦)</sup> .

مبيناً أن الإصلاح المنشود يجب أن يقوم على قاعدة نقدية تتناول الفكر التليد الموروث والجديد الوافد معاً. وذلك بعد ترسيخ القيم الدينية في ذواتنا لتعصمنا من التشيع للقديم والغلو في مناصرة الحديث <sup>(٧)</sup> . ويقول في ذلك:-

أمير الجنود فقيه الحرم	منازل يطوى بحث القدم
على وتر للحياة ضرب	ونور الحياة شديد اللمهـب
وجدت بعشق أياذا الحرم	وما يعرف العشق معنى العدم
وبالحسن والفن أنت المقام	وبالكـد والحب نلت الدوام
وما مثل قلب الأنام الحجر	ويجعله الخفق قلب البشر. <sup>(٨)</sup>

وقد أثنى إقبال على الحركة الدهلوية، وجهود أكبر حسين <sup>(٩)</sup> ، ومدح كتاب "الجهاد" لأبي الأعلى المودودي فقال " إنه أفضل المؤلفات عن نظرية الجهاد في الإسلام وقانونه في الحرب والسلام وإنني أنصح كل عالم بقراءته " <sup>(١٠)</sup> .

وبين أن دور الاتجاه المحافظ في الهند سواء في ميدان الدعوة أو الجهاد



المسلح كان الدرع الواقى للإسلام من هجمات الطوائف الدينية والمبشرين والإنجليز. والتمس لهم الأعذار فى مقاطعتهم الحضارة الغربية<sup>(١١)</sup>.

وبين أن رسالة أبى الأعلى المودودى وموقفه المتشدد من الغرب قد أحدث توازناً فى الهند أمام مزاعم القاديانيين الذين دعوا المسلمين إلى ترك السلاح والجهاد على المنابر وفى الصحف وتجرع كأس المنية طواعية برصاص الإنجليز<sup>(١٢)</sup>.

وانتهى إلى أن التقليد فى عصر الفتنة هو الطريق الآمن للحفاظ على العقيدة ويقول:-

طبعه خلق شرور ومحن	عصرنا هذا ملئ بالفتن
فمن التقليد للقوم نجاه	وإذا ما أعتل تقويم الحياة
يذهب الأقوام منه شذرا	اجتهاد فى زمان القهقرى
هو أولى لا اجتهاد الغافلين <sup>(١٣)</sup>	اقتداء برسوم الأولين

ويمكننا أن نتبين من السطور السالفة مدى موافقة محمد إقبال للاتجاه الإصلاحى السلفى . وفى مقدورنا كذلك أن نقف على تلك المسألة الوحيدة التى خالفهم فيها ألا وهى مقاطعتهم للغرب ، وقوفهم من حضارته موقف العدو الجاهل . مؤكداً أن يقظة المسلمين المنشودة مرهونة بنتيجة ذلك الصراع بين الإسلام والغرب ، وقدرتنا نحن المسلمين على الوقوف من الآخر موقف الند الواثق من أصالة ما يدين به . وذلك لن يتأتى إلا بتأمل العلماء لذواتهم لتقويمها ، ونقد الآخر بعين المنهج الذى أدى إلى تقدمه ، وأدى تخليها عنه إلى تخلفنا وأقول نجم حضارتنا . ويقول فى ذلك " لا تحفل بالصيد على الشاطئ ، حيث تموت أنغام الحياة ألق بنفسك فى البحر وكافح الأمواج ، لأن الخلود هو ثمن النضال فى المعركة " <sup>(١٤)</sup>.

ويقول فى موضع آخر " اعرف حقيقتك أيها الزارع لأنك أنت الحب

وأنت المزرعة وأنت الماء وأنت المحصول . هل يرتعش قلبك من خوف  
الطوفان مع أنك أنت الربان وأنت البحر وأنت السفينة وأنت الساحل ،  
وا أسفاه على جهلك لأنك أصبحت محتاجاً إلى الساقى " (١٥).

ويقول "كل حياة لا تجدد فيها ولا ثورة أشبه بالموت، إن الصراع هو  
حياة الأمم" (١٦) .

ويقول أيضاً :-

يا عابدا ليس لديه قوة	أذهب إلى كهف وسبح وأعبد
وهات إسلاماً به تصوف	إلى الردى والذل واليأس هدى
للشيخ فى الهند أجزت سجة	فحسب الإسلام حراً سيداً (١٧)

والجدير بالذكر أن أبا الأعلى الموددى قد تأثر بهذا النهج إلى حد كبير  
وأقر إقبال على دعوته (١٨) . ويبدو ذلك بوضوح فى كتاباته المتأخرة عن  
الحاكمية الإسلامية وأسلمت العلوم (١٩) . وإن كان فيها أكثر تشدداً من محمد  
إقبال .

ويمضى إقبال فى حملته على التقليد فيصيب الصوفية وال دراویش  
والشيوخ الرجعيين الذين وقفوا حياتهم على العبادة وأمعنوا فى التقليد بحجة  
أن الجديد الوافد من الغرب كفر وضلال ويقول ساخراً منهم " ليست الجنة  
مكاناً للمتزمّنين والمتجرين بالدين هؤلاء طبيعتهم الخناق والجدال والزمير  
والتطويل وبغيتهم فيها إفساد الضمائر وتشويش العقول فى السماء لا كنائس  
ولا مساجد ولا هياكل فما أشقاهم سيقتلون أنفسهم من الأسى والأنين " (٢٠) .

\* \* \*

## موقفه من الاتجاه التحديثي التغريبي :

لم تحل ثقافة إقبال الغربية وتعلمه في جامعات أوروبا وتتلّمذه على بعض المستشرقين بينه وبين نقض التغريبيين في العالم الإسلامي (٢١) - ولطالما أكد على ذلك (٢٢) - وقد اختلفت نقوده لهم تبعاً لاجترائهم على الدين، وجحودهم أصول الشريعة، والقدر الذي تنازلوا عنه من شخصيتهم للغرب وانخداعهم بالمظهر البراق لحضارته، وتوهمهم أن كل حديث نافع وكل قديم ضار. والحق أن إقبال لم يكن معادياً لمنطق التحديث ولا الانتحال من الغرب، بل أراد من حملته على المستغربين قصر جهودهم على انتحال المناهج ونقد المعارف والقوالب والأساليب، والاستفادة من تجارب الآخرين (٢٣).

ويفصح عن ذلك بقوله:-

عالم التجديد إن يظفر بحر	موجد من حوله طاف الزمان
لا تدع ذاتك بالتقليد لغواً	جوهر فرد فحطه بصوان
بارك التجديد قوماً ليس فيهم	غير حفل الأمس ذكرى وعيان
خشيتي أن وغي التجديد في	الشرق على التقليد للغرب دهان...
يا ابن الجبال هب للزمان	وأدركن ذاتك بالعرفان...
ما ليس فيه ثورة الإعصار	فكيف يدعى عاصف الأكوان (٢٤)

فنجده لا يتخرج من تأييد التحديثيين الأتراك وعلى رأسهم الشاعر ضيا جوك ألب (١٨٧٥-١٩٢٤)، ويحمد له توظيف شعره لخدمة حركة التوجيه والتنوير، وشرح الأبعاد الفلسفية التي تربط بين الدين والفلسفة والعلم، كما

---

\* اختلف الدارسون حول تفسير هذا الموقف من إقبال فنزع بعضهم إلى القول بأنها سقطة وقع فيها لتأثره بفلسفة أوجست كونت من جهة، ومسايرته لدعوة أحمد خان المفكر الهندي الكبير من جهة أخرى (٢٦). بينما يرى البعض الآخر أن هذا الموقف =

يتصورها فلاسفة الغرب ومنهم أوجست كونت ويقول "هذه هي النزعة التي ينزِع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً، على النحو الذي يفعله حقائق التجربة لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة المتباينة... ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد "ضيا" الشاعر الوطني العظيم الذي كان لقصائده التي استلهمها من فلسفة أوجست كونت أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث" (٢٥).

وساير كذلك ضيا كوك ألب في تصوره لوحدة الأقطار الإسلامية التي تخضع لقيادة واحدة مع الاحتفاظ بالاستقلال الذاتي وإقامة الشعائر الدينية بلغة الأقطار الأصلية وكذا ترجمة القرآن. ووافق الكماليين على أن تتصيب الخليفة ليس من الأمور الدينية، بل من الأمور الاجتماعية التي يقتضيها نظام الدولة وأكد أنهم نحوا في ذلك منحى المعتزلة وابن خلدون.

غير أنه عاب عليهم الطابع العلماني الذي انتحلوه عن الغرب في السياسة والتعليم والاجتماع، وأكد أنهم ضلوا سبيل الرشاد في فصلهم الدين عن الدولة، وإغلاقهم المعاهد الدينية، وإعلانهم العصبية القومية على الهوية الإسلامية، ودعوتهم لسفور المرأة ومساواتها بالرجل في الميراث (٢٨). ويقول في ذلك:-

جرحوا لكن بحد سيفهم	ياله صرعى كمثل صيدهم
وكمال حين نادى بالجدید	قال إن المحو للعهد العهد
ليس للكعبة تجديد الحياة	إن أتى الكعبة غربي بلات

---

= كان موقفاً متسرعاً من إقبال وقد أدلى به في عجلة حالت بينه وبين فحص آراء العلمانيين الأتراك التي سرعان ما عاد لنقضها بعد تمحيصها، وأنه كان متحمساً للمنهج التحديثي الذي انتحله الأتراك من الغرب الذي أخرجهم إلى طور التجديد فحسب (٢٧). وعندي أن هذا التبرير أقرب إلى الحقيقة .

ما تغنى الترك ما قالوا نشيدا      بن قديم الغرب سموه الجديداً  
نفس آخر فيهم ما خفق      عالم فى القلب منهم ما انبثق  
وافقوا العالم هذا لا جرم      فيه ذابوا شمعة تحت الضرم<sup>(٢٩)</sup>

وحمل إقبال على المتشيعين للغرب فى العالم الإسلامى موضعاً لهم أن  
نفورهم من السير على سنة القدماء عزوفاً عن التقليد، وفنائهم فى الغرب  
طلباً للجديد أوقعهم فيما كانوا يكرهونه. وذلك لأن التعصب للقديم سيؤدى  
للجمود والتقهقر. أما متابعة الغرب وتقطيع الأصول والتكر للتراث والتنازل  
عن الشخصيات سيؤدى حتماً إلى فقدان الذات<sup>(٣٠)</sup>، ومسح الشخصية  
والتبعية وغير ذلك من مظاهر المهانة التى لا تحول العبد إلى سيد ولا المقود  
إلى قائد .

وهو يتفق فى ذلك تمام الاتفاق مع جمال الدين الأفغانى والإمام محمد  
عبدى ومدرسته " مهلاً أيها الغافلون إياكم والركون إلى الإفرنج والاعتماد  
عليهم ارفعوا رؤوسكم وانظروا إلى الفتن الكامنة فى مطاوي ثيابهم. ألا إنه  
لا حيلة لكم ولا وزر إلا أن تطردوهم عن منهلكم، وتزودوهم عن  
حوضكم، إن حكمة الغرب قد أسرت الأمم، وتركتها سليبة حزينة لا تملك  
شيئاً " <sup>(٣١)</sup>.

وبين لهم أن التحديث المنشود يكمن فى علوم الغرب الحديثة التى يجب  
علينا التسلح بها والطريق إليها فى تعلم المناهج واكتساب الخبرات وليس  
ابتضاع المظاهر والمحاكاة فى النظم. ويقول:

من نفوذ الغرب فى الشرق الخراب      والشيوخ لانعطاط الدين باب...  
دعك من هذا التجلي للشيات      اترك الغرب وأترك كنه ذات  
وبمكر الغرب إن كنت الخبيراً      لا تقلد ثعلباً بل كن هصوراً<sup>(٣٢)</sup>

وفصل إقبال فصلاً تاماً بين الثوابت والمتغيرات الحضارية فى موقفه

من التحديث . فالثوابت عنده يجب أن تستمد من القرآن والصحيح من الحديث ، فكل ما لا يتعارض معها يعد من المتغيرات اللازمة لطبيعة التطور البشرى .

وعلى ذلك فالمجتزأ عنده على الثوابت يعد مارقاً عن الملة ومبدداً لشرعتها الأمر الذي يفسر موقف إقبال المتشدد من القديانية وأتباع شردهانند (ت ١٩٢٦) ومنكري الحديث .

وذهب إلى أن جميعهم اتخذ من شعار التحديث دثاراً لطعن الإسلام فقد خطأ القديانية في قولهم بعقيدة رجعة المهدي المنتظر، وعدم ختم النبوة، وتحريمهم للجهاد المسلح ضد الإنجليز، وتكفيرهم للخصوم<sup>(٣٣)</sup>. وهو في ذلك يتفق مع الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) ومصطفى المراغى (١٨٨١-١٩٤٥) وسائد أبا الأعلى المودودي في دعوته للجهاد المسلح ضد أتباع شردهانند العلمانيين الذين راحوا يشكون المسلمين في الهند في دينهم ويردونهم إلى بوذيتهم أو هندوسيتهم<sup>(٣٤)</sup>.

ودعا كذلك للضرب على يد المارقين من منكري الحديث واتهامه بأنه حجر العثرة الكئود التي تحول بين المسلمين وبين الأخذ بالعلوم الأوروبية ونظمها السياسية والعلمية والاقتصادية<sup>(٣٥)</sup> .

ووجه سهام نقده أيضاً لدعاة القومية العربية من أمثال ساطع الحصري (١٨٨٣-١٩٦٨) ومحب الدين الخطيب (١٨٨٦-١٩٦٩) - ودعاة الفرعونية في مصر وعلى رأسهم محمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦) وبين أن مثل هذه الأفكار تعد في حكم البدع وليس التحديث وذلك لأن الرابطة الوحيدة التي يجب أن تربط المسلمين هي الجامعة الإسلامية. أما العصبية

الجنسية أو القومية العلمانية تعد من الآفات التي وقانا الإسلام شره .

ويقول في ذلك :-

صيروا الأوطان أس الآفة	قطعوا الأرحام بين الأخوة
قسموا الإنسان أسراباً بيـ	قدسوا الأوطان إعجاباً بها
فاحلوا قومهم دار البوار ...	طلبوا الجنة في بئس القرار
فتمت في الغرب هذى الآفة (٣٦)	منصب الدين حواه المساسة

وانتهى إلى أن المحدثين لم يفتنوا إلى الغرض الحقيقي للمستعمر الغربي من تشجيع النعرات القومية العلمانية وجعلهم أبواقاً لها، ألا وهو تقسيم الأمة الإسلامية وتقطيع أوصالها ليسهل عليه اجتياحها ومحو الإسلام من الوجود (٣٧).



## موقفه من الاتجاه التجديدي التوفيقي :

لأنكاد نلمح من بين كتابات إقبال أي تصريح له يعرب فيه عن انضوائه تحت راية المصلحين السلفيين أو الحديثيين الغربيين . في حين أنه حرص في أشعاره وخطبه على توضيح وجهته ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي ، وانتمائه إلى الصراط الفاصل بين ثورية جمال الدين الأفغاني وتنوير أحمد خان \* (١٨١٧-١٨٩٨) وأعرب بوضوح عن انتقاداته لجلال الدين أكبر (١٥٤٢-١٦٠٥) واتفاقه مع سعيد حليم (١٨٦٣-١٩٢١) ومحمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨).

فقد حمد اعتدال الأفغاني في نظريته لطبيعة العلاقة بين الأنا المسلمة والآخر الغربي، وربطه مصطلحي التقليد والتجديد بمنفعة المسلمين وصالحهم<sup>(٣٨)</sup>. دون أن يؤثر ذلك على وجود هويتهم واستقلالها وأقره كذلك

---

\* اختلف الباحثون حول تقييم دعوة المجدد الهندي الكبير السيد أحمد خان. فذهب كل من أحمد أمين في كتابه "رُعاة الإصلاح"، وعباس محمود العقاد في كتابه "الإسلام في القرن العشرين" إلى أنه مجدد حصيف أراد إنهاء المسلمين عن طريق الاتصال المباشر بالعلم الأوروبي الحديث، وتفسير القرآن في ضوء ثقافة العصر، وأنه قريب الشبه بدعوة محمد عبده من ناحية تغليب منطق التنوير على منطق التثوير. في حين اتهمه مسعود الندوي في كتابه "نظرة إجمالية في تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند وباكستان". ومحمد البهي في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" بأنه من التحديثيين التغريبيين الذين شجعوا علمانية التعليم وهجر المعاهد الدينية، ومحاكاة الإنجليز في معيشتهم ومأكلاتهم وملبسهم، ووسموه بأنه من المجترئين على الدين وذلك لتحريمه نظام الرق في الإسلام، وتعدد الزوجات، وإنكاره الجن، وجده للمعجزات الحسية والكرامات الصوفية، وتحريفه للقرآن. والجدير بالذكر أن جمال الدين الأفغاني قد وجه إليه تهمة المروق والإلحاد على صفحات العروة الوثقى.

على دعوته للجامعة الإسلامية، وجحدته لفكرة القومية العلمانية، وحملته على كل أشكال التغريب التي ينفى فيها المسلم، باعتباره الأنا المغلوب على أمره في ثقافة الآخر الأوروبي المستعمر، وفتحه باب الاجتهاد العقلي، وتفاؤله في عودة الإسلام إلى سابق مجده إذا ما تمسك المسلمون بحبل الله واعتصموا بقرآنه وارتشفوا من العلم الحديث قدر طاقتهم (٣٩).

ويقول "في العصور الحديثة ومن وجهة نظري الخاصة إذا كان هناك ما يمكن تسميته مجدداً فهو جمال الدين الأفغاني وسيذكر المؤرخون المسلمون في كل من مصر وإيران وتركيا والهند اسم عبد الوهاب النجدي، وبعده جمال الدين الأفغاني، والحقيقة أن الأفغاني هو المهندس الحقيقي للنهضة الحالية في العالم الإسلامي، وإذا لم تكن الأمة الإسلامية قد اعتبرته مجدداً وإذا لم يدع لنفسه هذا اللقب. فإن هذا لا يقلل من شأنه في أذهان من لديهم فكر متعمق في هذا الصدد (٤٠)".

غير أنه لم يرق له دعوته للصراع المسلح ضد الغرب المستعمر دون أن يستعد المسلمون لذلك وهو في الوقت نفسه لم يرفض منطق الصراع والجهاد طلباً للبقاء (٤١). كما أشرنا سلفاً.

ويقول في ذلك:-

كيف للضأن قتال الأسد	ساعد رخو وفولاذ يد
ليس وعظ من بليغ قادراً	أن يرد الكبش ذنباً كاسراً...
ونما الخوف بنقص المنة	قطع الخوف جذور الهمة
كل داء في سقوط الهمم	يجعل الأحياء مثل الرمم
نامت الأسد بسحر الغنم	سمت العجز ارتقاء الأمم (٤٢)

وقد وافق إقبال أحمد خان على أهمية نشر المدارس الحديثة بين المسلمين، ودرج العلوم الأوروبية ضمن برامج دراستها. مبيناً معه أن

المعاهد الدينية وبرامجها العتيقة ومناهجها العقيمة، لن تنهض المسلمين ولم تضيف إلى ذواتهم بمنأى عن علوم العصر إلا جموداً وجهلاً تأباه آيات القرآن قبل صوالح المسلمين<sup>(٤٣)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك نجده يرفض وبشدة سياسة علمنة التعليم، وانتشار المدارس والمعاهد الأوروبية الشاغرة من الثقافة الدينية في الأقطار الإسلامية. ويرى ضرورة الجمع بين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية في البرامج الدراسية على اختلاف مراحلها<sup>(٤٤)</sup>. وهو يتفق في ذلك مع محمد عبده ومدرسته<sup>(٤٥)</sup>.

ويقول عن خطورة المدارس العلمانية ورجعية المعاهد الدينية "لقد خرجت من المدرسة والزاوية حزينا، لم أجد فيهما الحياة، ولا الحب ولا الحكمة ولا البصيرة... أما رجال المدرسة ففاقدو البصر وميتو الذوق. وأما شيوخ الزاوية فقاصرو الهمة، ضعيفو الطلب، قليلو البضاعة... إن المدرسة قد نزعت منهم العاطفة الدينية وأصبحوا في خبر كان أجهل الناس لنفوسهم وأبعدهم من شخصياتهم، شغفتهم الحضارة الغربية فيمدون أكفهم إلى الأجانب ليتصدقوا عليهم بخبز شعير، ويبيعون أرواحهم في ذلك. إن المعلم لا يعرف قيمتهم فلم يخبرهم بشرفهم ولم يعرفهم بشخصيتهم. مؤمنون ولكن لا يعرفون سر الموت ولا يؤمنون بأنه لا غالب إلا الله يشتركون من الإفرنج اللات ومناة مسلمون لكن عقولهم تطوف حول الأصنام إن الإفرنج قد قتلوه من غير حرب وضرب عقول وقحة وقلوب قاسية وعيون لا تعف من المحارم وقلوب لا تذوب بالقوارع. كل ما عندهم من علم وفن ودين وسياسة وعقل وقلب يطوف حول الماديات قلوبهم لا تتلقى الخواطر المتجددة وأفكارهم لا تساوى شيئاً حياتهم جامدة واقفة، متعطلة"<sup>(٤٦)</sup>.

ويساير إقبال دعوة أحمد خان لمشاركة المسلمين في الحياة السياسية الهندية، وشغلهم الوظائف الحكومية، وعدم التخرج من ارتداء الزي الغربي. اقتناعاً منهما بأن عزوف المسلمين عن الحياة وانطوائهم على أنفسهم سوف يعمل على إضعافهم واستئصال شأفتهم من الهند، وضياح حقوقهم. وأن التقليد في المظهر لا يفضي أبداً إلى فساد الجوهر.

وقد شارك إقبال في الأحزاب السياسية الهندية وانتخب رئيس حزب العصبة الإسلامية<sup>(٤٧)</sup>، وعضواً عاملاً في مؤتمر الله أباد، وعضو المجلس التشريعي المركزي. وحال ضعف بصره بين توظيفه في دواوين الحكومة واشتغل بالتدريس في كلية لاهور الحكومية، وحاضر في جامعة عليكرة التي أسسها أحمد خان، ومارس كذلك المحاماة أمام المحاكم العلمانية<sup>(٤٨)</sup>. الأمر الذي يؤكد قناعته بأن سياسة التغيير التدريجي والإصلاح الجزئي أفضل من سياسة المقاطعة والثورة التي لا تؤمن عواقبها، وأن رفضه لسياسة التعليم والحكم العلماني لا يتعارض مع المشاركة في هذه النظم من أجل صوالح المسلمين ماداموا قلة في القارة الهندية.

وعلى مقربة من ذلك ذهب كل من أبي الأعلى المودودي<sup>(٤٩)</sup>. وحسن البنا<sup>(٥٠)</sup> (١٩٠٦-١٩٤٩) ووحيد الدين خان<sup>(٥١)</sup> فكلهم رفض علمانية الدولة والتعليم، واتفقوا جميعاً على التغيير التدريجي وإصلاح المجتمع عن طريق التوجيه والدعوة لإعادة بناء الدولة الإسلامية وتثبيت دعائم الشريعة. وعلى النقيض من ذلك ذهب سيد قطب<sup>(٥٢)</sup> (١٩٠٣-١٩٦٦) الذي فضل منطق الثورة، والوثوب على السلطة، والاستيلاء على الحكم، لفرض برنامجه الإصلاحية من أعلى.

وعلى الرغم من تسامح إقبال العقدي ودعوته إلى السلام بين الملل المتعددة

إلا أنه رفض فكرة وحدة الأديان التي نادى بها جلال الدين أكبر<sup>(٥٣)</sup>، ووردها من بعده أتباعه وشيعته في مطلع القرن العشرين بيد أنه ربط بين مصطلح التوحيد ومصطلح الوحدة، وجعل راية الإسلام هي السبيل الأوحى للتأليف بين الأديان. ويبرر ذلك بأن الإسلام لا يقسم العالم إلى طبقات أو أجناس أو ألوان أي أنه ينظر للعالم الإنساني كله نظرة واحدة لا يفرق بينها إلا فضل التقوى والعلم. ومن هنا كانت عالمية الإسلام التي تقضى بأن أي مجتمع يسير إلى البوار، إذا عجز عن إدراك أساس الأخوة بين البشر. وهو يتفق في ذلك تمام الاتفاق مع جمال الدين الأفغاني<sup>(٥٤)</sup> ومحمد عبده<sup>(٥٥)</sup> في نظريتهما لفكرة وحدة الأديان، ويتمثل ذلك في رغبتهم جميعاً في مصادرة فكرة الأخوة الإنسانية والديانة العالمية لصالح الإسلام. "قلو أن المجتمع ارتكز على قواعد الإسلام وهي قواعد روحية مؤصلة تمتد على طريق هو طريق التوحيد الذي يعطى وحدة العالم عن طريق القاعدة الأساسية التي يعتبرها الجنس البشرى أخوة واحدة وأساس التوحيد يهب جميع أفراد المجتمع وحدة المجتمع نفسه من ناحية الفكر ووحدة العمل وكل الديانات الكبرى تؤكد هذه العقيدة"<sup>(٥٦)</sup>.

---

\* هو ابن همايون وسليل تيمورلنك أعظم أباطرة المغول المسلمين في الهند تولى العرش خلفاً لأبيه عام ١٥٥٦ وجمع في ثقافته بين البوذية والهندوكية والعلوم الغربية الحديثة وقليل من العلوم الإسلامية والنظريات الصوفية. كان معتدلاً في بداية عهده غير أنه جمع بفكره بتأثير من مجلس العلماء الذي كان يعقده في قصره وكان يضم عدد كبير من العلماء الطبيعيين ورجال الملل والنحل الهندوسية فأعلن نسخ نبوءة محمد (ﷺ) وانتهائها وبداية عصر جديد على يديه يتلقى فيه الخبر من السماء. ومن أشهر تعاليمه الدعوة لوحدة الأديان السماوية والوضعية وإنكار كل الغيبيات (الملائكة، الجن، الحشر، النشر) وإتباع العلوم والنظريات الأوروبية لتجديد العقائد الإسلامية. وقد لاقت هذه الدعوة تأييداً من الهندوس وبعض المسلمين وراحوا يرددونها ويطورون منها حتى أضحت من الدعوات الراجحة في القارة الهندية في عصر إقبال.

والجدير بالإشارة أن المبررات التي استند عليها إقبال لرفضه فكرة وحدة الأديان المنبثقة من أسس وضعية، هي بعينها التي اعتمد عليها المفكرون المسلمون المعاصرون في رفضهم فكرة العولمة الأمريكية<sup>(٥٧)</sup>. التي ترى في الخصوصية الثقافية للشعوب خطراً يهدد كيانها ويؤثر على وضعها الاقتصادي<sup>(٥٨)</sup>.

وينشد إقبال في ذلك :-

بنور الوثام وبشرى الإخاء	نرف إلى المسلمين النداء...
أخوتنا بين كل القلوب	كقبلتنا في جميع الشعوب
تلاقى الشمال بها والجنوب	مع الشرق والغرب في كل حين ...
إلى الاتحاد دعانا الإله	لإنشاء ديناً وإعلاء دين...
لدين الجماعة نادوا الجميع	وعيشوا بإيمانكم أجمعين
بنينا الإخاء لكل الديار	على ألفة أئمنت بالفخار...
فهيا ارفعوا للإخاء العلم	وسيروا به جبهة في الأمم
يصفو التآخي وصدق الهمم	نعيد السلام إلى العالمين <sup>(٥٩)</sup>

ويمضى إقبال في نقده للرؤى العلمانية المناهضة للثوابت العقدية، ويحمد للمصلح التركي سعيد حليم<sup>(٦١)</sup> \* (١٨٦٣-١٩٢١) موقفه المعتدل من قضية

---

\* هو حفيد محمد على باشا والى مصر، جمع في ثقافته بين العلوم الإسلامية والفلسفات والآداب الأوروبية، عاد إلى استنبول بعد دراسته في سويسرا، وراح يدعو لفكرة الجامعة الإسلامية وشغل وظيفة وزير الخارجية العثمانية. ثم اختير صدر أعظم عام ١٩١٣. وقد تأثر بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في وجهته الإصلاحية، نفى بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى إلى مالطة ثم اغتيل في روما على يد أحد الأرمن.

القديم والجديد، ورفضه فصل الدين عن العلم وإحياء العصبية الطورانية، ويسايره في حملته ضد دعاة التغريب وانتحال الدساتير الغربية عوضاً عن الشريعة الإسلامية وبعده إقبال من المفكرين المجددين الذين نجحوا في الدفاع عن الإسلام، وبينوا أن تخلف المسلمين لا يرجع إلى ملتهم والكتاب الذي يقدسونه، بل يرجع إلى إغلاقهم باب الاجتهاد، وإمعانهم في التقليد، وتقاعسهم عن تخليص الدين من الأوهام والخرافات التي علقت به. ويقول "هذه هي آراء الصدر الأعظم في تركيا. وترون منها أنه نهج منهجاً فكرياً أكثر اتفاقاً مع روح الإسلام، فانتهى تقريباً إلى النتيجة التي وصل إليها الحزب الوطني أي إلى القول بحق الاجتهاد رغبة في إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة في العصر الحديث" (٦٠).

وبعين المنهج النقدي الذي انتهجه في فحص رؤى المجددين وسياستهم تجاه الغرب نجده يوافق الزعيم الهندي محمد علي جناح \* (٦١) (١٨٧٦-١٩٤٨) في رؤيته لمستقبل المسلمين في الهند ورفضه اندماجهم في القومية العلمانية الهندية. وجاء في رسائل إقبال لمحمد علي جناح ما يؤكد اتفاقهما على ذلك "لقد توصلت إلى الاستنتاج بعد أن قمت بدراسة كبيرة ودقيقة للشريعة الإسلامية إلى أنه إذا ما فهمت هذه الشريعة حق الفهم وطبقت كما يجب أن تطبق فإن الحق في العيش على الأقل يكفل لكل إنسان. ولكن تطبيق

---

\* هو سياسي هندي وأحد المجددين الإسلاميين الذين انتهجوا منهج التوفيق بين الأصالة والمعاصرة في دعوتهم لإصلاح حال المسلمين في الهند درس الحقوق في لندن ثم عاد إلى الهند واشتغل بالمحاماة . وبرز دوره في المحافل السياسية حتى أضحي عضو مجلس الشورى الأعلى، وعضو في الرابطة الإسلامية مع اشتراكه في حزب المؤتمر، نادى لمحو التعصب بين الفرق الإسلامية من جهة والديانات السماوية والوضعية من جهة أخرى. وقد أجاب دعوة إقبال لإقامة دولة إسلامية مستقلة في الهند عام ١٩٣٠م.



الشريعة الإسلامية وتعزيزها في هذه البلاد أمر متعذر بدون وجود دولة أو دول إسلامية حرة<sup>(٦٣)</sup>.

وعلى الجانب الآخر نرى إقبال يهاجم دعوة أبي الكلام آزاد<sup>(٦٤)</sup> (١٨٨٨-١٩٥٨) وجنوحه نحو فكرة غاندي (١٨٦٩-١٩٤٨) في التوحيد بين الهندوس والمسلمين في دولة واحدة يحكمها دستور علماني يتجاوز الفروق العقديّة والمليّة.

وذلك إيماناً من إقبال بأن الكفر والإيمان لا يمكن جمعهما في كيان واحد ذلك. فضلاً عن أن هذه الفكرة تحول بين المسلمين وبين وحدتهم المرجوة، وستجعل منهم مجرد أقلّيات مغلوبة على أمرها تتحكم فيها الأغلبية الملحدة من جهة، والأطماع الغربية الاستعمارية من جهة أخرى<sup>(٦٥)</sup>.

\* \* \*

ويبدو من العرض السابق لنقود إقبال للمصلحين السلفيين والمحدثين التغريبيين والمجديين التوفيقيين عدم قناعته الكاملة بخطابهم الإصلاحية ويرجع علة إخفاقهم في إنهاء العالم الإسلامي إلى عجزهم عن إيجاد الصيغة المناسبة للتغلب على الثنائية التي واجهتهم عند تصديهم لقضية علاقة المسلمين بالغرب أو الأنا بالآخر (الدين والعلم، العقل والنقل، القديم والجديد،

---

\* هو سياسي وأديب ومصلح إسلامي هندي بدأ دعوته بتحريض المسلمين على الثورة اقتفاءً لأثر الأفغاني وعدل عن هذه السياسة وانتحل نهج الإمام محمد عبده في الإصلاح الهادي. فدعا لتحرير الفكر من قيد التقليد ونادى بالاجتهاد العقلي في التأويل، وأيد إلغاء الخلافة والانضمام إلى القومية الهندية. اعتقاداً منه بأن الوحدة الإسلامية حلم يصعب تحقيقه في ظل هيمنة الغرب وسيادته الحضارية. ويرد إليه بعض الدارسين فضل انتشار دعوة محمد عبده في الهند وذلك عن طريق اتصاله بمحمد رشيد رضا.

## الشرق والغرب).

فهو يرى في الصراع والمقاطعة التي انتهجها السلفيون جموداً وتقوفاً ورجعية نهى عنها الإسلام. ويعد طريق المصالحة والمسايرة والفناء في الغرب التي سلكها المحدثون لا تؤدي إلا لمزيد من التخلف والتبعية الحضارية، التي تجعل من خير أمة أخرجت للناس أدلة لا كيان لهم.

وعلى الرغم من ميله لوجهة المجددين المعتدلين، إلا أنه يرى أنهم عجزوا عن وضع خطة دقيقة للإصلاح عن طريق علاقتي التوفيق والتجاوز، اللتين انتحلوهما من فلاسفة الإسلام في ظل جمود علم أصول الفقه وعلم التوحيد وعلم التفسير في العصر الحديث. الأمر الذي دفعه لتوضيح منهجه الذي اجتهد في القضاء على الثنائيات التي تعوق تطبيق الأسس النظرية للنهضة الإسلامية.

فذهب إلى أن الخلاف بين الدين والعلم خلاف مصطنع أدى إليه جهل العلماء بالدين، وعزوف الفقهاء عن درس العلوم الطبيعية. وبين أنه من الخطأ الاعتقاد بأن منهج العلم يختلف عن منهج الدين، وكذا القول بأن الدين ثابت والعلم متطور. ومن ثم لا يمكن الربط بينهما، بل الأصوب القول بأن رؤية الدين أعم وأدق وأشمل من العلم في دراسته للوجود والطبيعة الإنسانية<sup>(٦٦)</sup>.

وعلى ذلك يجب على العلماء ورجال الدين معاً التحلي بفضيلة التسامح في حالة الاختلاف لأن كليهما على صواب. فالعالم يحكم بالحس ويركن إلى التجريب، وينتمى إلى نتائج جزئية ومن ثم لا ينبغي عليه - إن أراد الالتزام بطبيعته والحدود التي وضعها لوظيفته - تناول الدين بالبحث أو بالدرس أو نقض معارفه.

وعلى الجانب الآخر يقف الفقيه المتأمل<sup>(٦٧)</sup> في قرآنه حيث المعرفة

اليقينية الكلية الواقعية يصوب ويقوم ويهذى ويرشد وينقل ويستبعد تبعاً للتجليات العقلية والحدسية التي يفيض بها عليه عمق تأمله للنص القرآني<sup>(٦٨)</sup> ومن ثم يجب عليه الاستئناس بنتائج العلم الحديث ليتمكن من فهم موضوع تأمله ولا يضيق بالنتائج والنظريات العلمية المخالفة لتأويلاته أو الثوابت في آيات قرآنه بل عليه أن يجتهد في إثبات صحة ما يعتقد دون أن يحجر على حرية البحث والدرس<sup>(٦٩)</sup>.

ويقول في ذلك: "والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة. وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعرفة جزئية بطبعها وتطبيقها اعتباري بالنسبة لمستوى التجربة الذي نستخدمها فيه... فالعلم لا بد من أن يتخير بعض وجوه معينة من الحقيقة لجعلها موضوعاً لدرسه مستبعداً ما عداها من الوجوه. ومن التحكم البحث أن يدعى العلم أن ما تخيره من وجوه الحقيقة هي الوجوه الوحيدة التي ينبغي درسها"<sup>(٧٠)</sup>.

وينتقل إقبال إلى القضية الثانية ألا وهي الفرق بين التصور الفلسفي للحقائق وبين وجودها في الدين فينزع إلى التفرقة بين العقل كمنهج وبين رؤى الفلاسفة ونظرياتهم العقلية. وبين أن لا تعارض بين العقل والنقل بل إن القرآن لم يوجه إلا لأولى الأبواب ليتدبروا آياته ويعوا أحكامه. أما رفض الدين لرؤى الفلاسفة ونقده لنظرياتهم من الأمور المباحة على الصعيدين العلمي والفلسفي معاً فلطالما نقض الوضعيون المباحث الميتافيزيقية انتصاراً للعلم وما أكثر انتقادات الفلاسفة بعضهم البعض تعصباً لنزعة كل منهم ووجهته الخاصة. فلا بأس إذن من انتقاد المسلمين لتصورات الفلاسفة

بمختلف نوازعها انطلاقاً من إيمانهم بحكمة ربانية تنزلت عليهم بفصل الخطاب في هاتيك القضايا التي شغلت العقل البشرى دون أن يقطع فيها بأمر<sup>(٧١)</sup>.

ومن ثم يجب على الفلاسفة النظر إلى الدين على أنه حقائق تتجاوز تصوراتهم ومداركهم ولا يعنى ذلك عنده الحجر على تفكير الفلاسفة أو التسليم بصحة الدين بل الوقوف منه موقف المتأمل في حالة الاتفاق، وموقف القانع بحدود العقل عند الاختلاف<sup>(٧٢)</sup>. "الفلسفة نظر عقلي في الأشياء وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد. أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حية ومشاركة واتصال وثيق وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته وأن يجد كماله في حال، من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة " <sup>(٧٣)</sup>.

أما وظيفة رجل الدين - عند إقبال - أن يتخطى مرحلة الإيمان والتسليم بصحة المعتقدات إلى الإطلاع على النظريات الفلسفية أينما وجدت للكشف عن زيفها ومواطن النقص فيها وانتقاء الصالح منها الذي لا يتعارض مع جوهر العقيدة وانتحال مناهجها في الرد على الملحدين والمحرفين للأديان اعتقاداً منه بأن خير وسيلة للدفاع هي الهجوم وأن الزود عن الإسلام ينبغي أن يكون بنفس السلاح الذي يصبوب إليه وإلا أصبح خطاب منبر يطرب العوام إلى حين، ويمجه الخواص كل الأحايين. "ولهذا لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر

في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر. أضف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص تلك الدعوة التي عبرت حدود الهند بالفعل وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ... حقاً لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله (نظرة فلسفية) ... على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة" (٧٤).

وعلى نفس الدرب يواجه إقبال مسألة العلاقة بين القديم والجديد ويبين أن التعصب للقديم أو الجديد ما هو إلا آفة من آفات الإفراط والتفريط (٧٥). وأن الفضيلة بين هذين الطرفين المذمومين هو الجمع بين التلديد والجديد (٧٦) ويرى أن عملية التوفيق بينهما لا تخلو من الوعورة والمخاطر وذلك لأن أحد الطرفين ثابت والآخر يعدو بلا توقف الأمر الذي يؤدي حتماً إلى الخلاف بينهما من حين إلى حين آخر فنظرة الساكن للأمور تختلف تماماً عن نظرة المتحرك (٧٧).

ومن أجل ذلك يرى إقبال أن السبيل الأفضل للجمع بين الأصالة والمعاصرة هو الجمع بينهما في قضية تركيبية واحدة (٧٨). ولتوضيح ذلك يقرر إقبال بأن أعز ما نخشى عليه من ثوابت مشخصاتنا هو القرآن (٧٩) ودونه قابل للتغيير والتبديل تبعاً للمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولكي نستفادى التعارض بين الثقافات الوافدة وبين الآيات المحكمات يجب علينا أن نطور من المناهج التي يتناول بها القرآن لكي نعيه ونفهمه. ومن ثم كسان من الخطأ الاعتماد على تفاسير القدماء (٨٠). وذلك لأن عقولهم كانت مرتبطة بمعارف عصرهم التي انعكست على تفسيراتهم وهي بطبيعة الحال

مختلفة عن ذلك العصر الذي نعيش فيه. ومن الخطأ أيضاً أن نستعين بالتفسيرات العقلية كتفسير فخر الدين الرازي لاستنادها على الحجة والبرهان أو تفسيرات الصوفية <sup>(٨١)</sup> لكونها فيض كشفى وإلهام روحي، أو الاستئناس بتفسيرات أهل الظاهر لالتزامها بحرفية النص فكل ذلك في رأيه لن يؤدي إلى فهم القرآن الفهم الصحيح الذي يتجاوز النقائض ويتخطى الأضداد.

ومنهج التفسير الذي يرتضيه يقوم على الحس والعقل والحدس معاً، أي نظرة العالم والفيلسوف والمتصوف ويقول في ذلك "لا تحسبن أن حرف القرآن ظاهرة فتحت الظاهر باطن قاهر. وتحت ذلك الباطن باطن آخر، يحار الفكر فيه والنظر. لا يا بني لا تكن إلى ظاهر القرآن من الناظرين فما يرى الشيطان من آدم غير الطين. وظاهر القرآن تشخص الإنسان يبدو للعيان ولكن روحه في طي الكتمان" <sup>(٨٢)</sup>.

ويقول في موضع آخر "إنما حل بك التخلف لأنك كفتت عن أن تستلهم وحياً من الكتاب الذي جاء مرشداً لك. وضيقك من مفهومك عن المعرفة، فأصبحت غير قادر على فهم كتاب الحكمة. وأغلقت عينيك دون تاريخ الأمم وبداياتها ونهاياتها، فعاد تاريخ مثل هذه الأمم يتكرر فيك أنت ذاتك لكن لا تدع لليأس والتشاؤم سبيلاً إليك، واعمد إلى تنمية نفسك الذاتية وفقاً للقيم التي كشف عنها كتاب النور وسرعان إن فعلت ذلك ما ترقى إلى ذرى الأمور من جديد وتكون لك الصدارة دوماً" <sup>(٨٣)</sup>.

"إنني أومن وأعتقد أن من درس أصول قانون العصر الحاضر وأثبت خلود تعاليم القرآن وبقائها في ضوء دراسته إنما هو مجدد الإسلام في عصره" <sup>(٨٤)</sup>.

وينتقل إقبال إلى آخر الثنائيات التي تعترض المصلحين والمحدثين

والمجددين، عند تصديهم لقضية علاقة الأنا بالآخر، ألا وهى الهوية الشرقية والهوية الغربية. فيؤكد أن علاقتي التوفيق والتجاوز لا تصلحان للتأليف بين الشرق والغرب لأن لكل منهما مشخصاته التي لا يمكن التنازل عنها. أضف إلى ذلك سنة التطور التي جعلت بينهما بوناً شاسعاً في التقدم العلمي والرقى الحضاري، الأمر الذي يستحيل معه الربط بينهما إلا بسلاب التبعية التي تمكن المتقدم من سحب المتأخر<sup>(٨٥)</sup>. كما أن علاقتي التصارع والتجاهل لم تقلحا على مر التاريخ في إنهاض أمة من كبوتها والطريق الأقوم في رأيه للتأليف بين الشرق والغرب هو النقد والانتقاء<sup>(٨٦)</sup>. وذلك لن يتأتى إلا بعد رسوخ الثوابت الثقافية والسمات الشخصية لهوية الشرق بالقدر الذي يحفظها من الفناء في الغرب أو الانخداع بمظاهر حضارته خلال فترة فحص الأنا للآخر. أي أن إقبال أراد أن يقبل من الغرب دروب التحديث ورفض منه كل قوالب الحداثة<sup>(٨٧)</sup>. فيقول "أنت في مرحلة الحياة أم الموت أم الموت في الحياة، انشد العون من شهود ثلاثة لتتحري حقيقة مقامك، أولها عرفانك لذاتك، فانظر نفسك في نورك أنت، والثاني معرفة ذات أخرى، فانظر نفسك في نور ذات سواك، والثالث المعرفة الإلهية، فانظر نفسك في نور الله، فإذا كنت ثابت الروح في حضرة نوره، فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله... أنت مجرد ذرة من تراب؟، اشدد عقدة ذاتك، واستمسك بكيانك الصغير، ما أجل أن يصقل الإنسان ذاته، وأن يختبر رونقها في سطوع الشمس، فاستأنف تهذيب إطارك القديم، وأقم كيانياً جديداً، مثل هذا الكيان هو الكيان الحق، وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان"<sup>(٨٨)</sup>.

ويقول في موضع آخر عن تجربته الشخصية "كنت كطائر يقع على شبكة فيقرض الحبال، ويأخذ الحب، ويطير بسلام... يعلم الله أنى رحلت في أعماق هذه العلوم، واكتويت بنارها من غير أن أرزأ في عقيدتي، وخلقني



وصلتني بك. وقد جلست في نارها بشجاعة، وخرجت منها بسلامة كما كان شأن إبراهيم عليه السلام مع نار نمرود\* (٨٩).

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لموقف إقبال من ثنائيات الفكر أنه لا يرفض التحديث والاقتباس من الغرب طالما جاء عن طريق الانتقاء من عقلية واعية راسخة الأصول واثقة من وجود ذاتها متفائلة في غد أفضل. ويمكننا ملاحظة كذلك إعلانه من شأن الدين المتمثل في القرآن على دونه علوماً كانت أو نظريات فلسفية دون الحط من شأنها أو استبعادها وقد قدم بذلك رؤية جديدة لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم والعقل والنقل والقديم والجديد والشرق والغرب.

ويمكنني أن أطلق عليها علاقة التجاوز، وتقوم على ثلاث خطوات التحديد والنفاد والارتقاء. وهي تختلف بطبيعة الحال عن التصورات السابقة عليها لهذه العلاقة (التوفيق - التصارع - الفصل - التجاور) وعلى الرغم من تأثره ببرجسون\* (٩٠) (١٨٥٩-١٩٤١) في إعلانه من شأن المعرفة الحدسية في نظريته للمعرفة والعلاقة بين الفلسفة والتصوف إلا أننا نجده

---

\* يرى برجسون أن هناك صلة وثيقة بين الرؤية والتجربة تتمثل في الديمومة الروحية التي تسير الحياة وتنقل الفلسفة إلى طور العلم، والرؤية الذاتية إلى التجربة حتى يتلاشى المجهول وتتضح كل الغوامض. وأن الاختلاف بين المعرفة الحسية والعقلية والحدسية لا يرجع للمنهج ولا للدرجة المعرفية، بل إلى طبيعة كل منها. وذهب إلى أن التصوف ليس امتداداً للفكر الديني بل للفكر الفلسفي فهو تجربة روحية ترمي إلى الاتصال بقوى أكثر من الذات لتستمد منها طاقة جديدة تمكنها من الخلود وهو حالة تجمع بين الواقع والتصورات العقلية المجردة تمكن المتصوف من النظر للأشياء نظرة جديدة يعبر عنها بلغة تمزج بين كل ما يتصور أنه أصداد. وقد تأثر إقبال ببعض هذه الأفكار.

أقرب إلى الثيوصوفية \* (١١) في هذا المنحى. تلك التي جمعت بين التجريب والتجريد في مباحثها، وجعلت من البحث العلمي سبيلاً للارتقاء والاتصال بالحقيقة المطلقة، ونقضت مفهوم الفناء الصوفي، وأحالته مقاماً لا ثبات الذات الإنسانية وصحوها وبقاءها لا محوها.

ويمكننا أن نتبين ذلك الأثر في مواضع عديدة من كتابات إقبال فما هو يؤكد في تفسيره للآية (٣٥ من سورة النور)

قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٖ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا

---

\* تتكون الثيوصوفية من كلمتي Theos بمعنى إله و Sophia بمعنى الحكمة. وهو كاصطلاح يطلق على التصوف العلمي، وهو منحى من مناحي فلسفة الدين وترد جذوره إلى الهندوسية وترجع العديد من أفكاره إلى رؤى الفلاسفة على مر العصور منهم بر وكلس وإيكهارت وجيوردانو برونو والمتصوف الألماني جاكوب بوهمه. وقد ظهرت في الفكر المعاصر كجمعية على يد الروسية هيلينا بتروفنا بلافاتسكى والأمريكي هنري ستيل في نيويورك عام ١٨٧٥م ثم انتقلت عام ١٨٧٨م إلى الهند ومازالت تباشر عملها كأكبر مركز عالمي للجمعية الثيوصوفية في "أدير" بالقرب من "مدراس" ومن أهدافها: - أيتأخي البشرى، تشجيع دراسة الدين المقارن، إبراز القوى الكامنة في النفس البشرية، العمل على تطوير القوى الروحية في البشر وذلك عن طريق تأويل النصوص المقدسة لمختلف الديانات تأويلاً جديداً في ضوء العلم ببرهن على وجود الله كحقيقة مطلقة. ويبدو أن إقبال قد تأثر بها ولاسيما في صياغة فلسفته فلسفة الذات فضلاً عن منهجه في تأويل النص القرآني. ولا نكاد نلمح في فكرنا العربي الحديث رائداً لها أكبر من الشاعر أحمد زكى أبو شادي ولاسيما في تأويلاته للقرآن التي مازال معظمها مخطوطاً حتى الآن.

يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ  
وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْآمِثَلِ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦﴾ .

إن اجتماع الأديان على وصف الله بالنور، يؤكد العلم الحديث باكتشافه خصائص الضوء من حيث السرعة والانتشار والإحاطة بالوجود والاستمرار. الأمر الذي يفضي لإثبات أنه الموجود الأول المطلق اللامتناهي. وعلى ذلك - فينبغي عنده - على العلماء ورجالات الدين التأمل في الطبيعة والقرآن باعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة ألا وهي وجود البارى (١٦). ويقول عن التصوف العلمي الذي ينشده "والحق أن كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة. فالتأمل في الطبيعة تأملاً علمياً هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدي صلاته (١٧)".  
ويقول في موضع آخر:-

قال لي العلم غروراً	إنما العشق جنون
قال لي العشق مجيباً	إنما العلم ظنين
لا تكن سوس كتاب	يا أسيراً للظنون

فمن العشق شهود

ومن العلم حجاب

من لهيب العشق ثارت	ثورة في الكائنات
وشهود الذات للعشق	وللعلم الصفات
ومن العشق ثبات	وحياة وممات

علمنا سؤل جلى

عشقنا خافي الجواب...

علمنا نسل كتاب	عشقنا أم الكتاب (١٨)
----------------	----------------------

ونخلص من ذلك كله إلى أن إقبال لم يكن له موقف نقدي من مفهومي التحديث والحدائثة فحسب، بل كان له موقف عملي أيضاً. إذ استحدث المنهج

التيوصوفى على ميدان البحث فى الفلسفة الإسلامية بعامة والتفسير العلمى للقرآن بخاصة وهو أقرب فى ذلك من الشيخ طنطاوى جوهرى <sup>(٩٥)</sup> (١٨٧٠-١٩٤٠) والشاعر الطبيب أحمد زكى أبو شادى <sup>(٩٦)</sup> (١٨٩٢-١٩٥٥).

فالأول قد تأثر بمذهب الروحية الحديثة \* <sup>(٩٧)</sup>. أما الثانى فهو ممثل مذهب التيوصوفية فى الفكر العربى الحديث كما ألمحنا إلى ذلك سلفاً.

وقد اختلف الدارسون حول مصدر منهج إقبال فمنهم من رده إلى صفاء نفسه الملهمه وأريحته الخلاقة <sup>(٩٨)</sup>.

ونزاع فريق آخر إلى رده إلى مصدر غير واضح فى الثقافة الغربية <sup>(٩٩)</sup>، وأن إقبال استطاع تطويعه وتطبيقه على القرآن <sup>(١٠٠)</sup>.

وطاب لبعضهم رده لقدرة إقبال على استنباطه من القرآن <sup>(١٠١)</sup>. الذى جمع فى نظريته للكون نظرة العالم والفيلسوف والمتصوف <sup>(١٠٢)</sup>.

وراق لأحدهم رده إلى كثرة مطالعته للأدب والفلسفات المختلفة بعامة وشعر ابن الرومى بخاصة <sup>(١٠٣)</sup>.

---

\* الروحية الحديثة Spiritism اتجاء ميتافيزيقى اتخذ منحى الديانات الوضعية فى نشر تعاليمه. ويجمع فى أفكاره بين النصوص المقدسة والنظريات العلمية الحديثة والتراث الشرقى الروحى والنظريات الفلسفية الميتافيزيقية. وهى كجماعة ظهرت على يد بعض العلماء ورجال القانون بنيويورك عام ١٨٥٤م. ومن أهم أهدافها:- إثبات الحقائق الغيبية التى جاءت بها الأديان عن طريق المباحث الفلسفية والنظريات العلمية، محاربة الإلحاد، التوفيق بين الأديان. وهى تعتقد فى خلود الروح الإنسانية وعودتها ثانية إلى الحياة عن طريق علم تحضير الأرواح والتتويم المغناطيسى. ويذهب روادها إلى القول بإنكار العالم المادى والتأكيد على أنه صورة محسوسة للعالم الروحى، ومن أشهر أعلامها فى الغرب: برجسون، وليام جيمس، شيلر، ألفريد رسل. وفى الشرق: محمد فريد وجدي، أحمد فهمى أبو الخير، على عبد الجليل راضى، رؤوف عبيد.

ويبدو أن العقاد كان أكثر الدراسين لشعر إقبال معرفة بحقيقة منهجه فأكد أنه مزج بين التصوف الشرقي والتصوف الغربي العلم والروح، العقل والحدس<sup>(١٠٤)</sup> "هناك الصوفية التي تؤمن بالثبوت والصوفية التي تؤمن بالفناء. في أي الجانبين إقبال؟ في جانب الثبوت. وهناك الصوفية التي تحسب العالم وهماً باطلاً وخدعة مزدرة، والصوفية التي ترى في العالم مظهراً لجمال الله وإرادة الله وحكمة الله.

في أي الجانبين إقبال؟ في جانب الحكمة والإرادة والجمال. وهناك الصوفية التي تقول للحياة نعم، والصوفية التي تقول للحياة لا.

في أي الجانبين إقبال؟ في الجانب الذي يقول نعم ويؤكد نعم ويعيدها مع النعمة والنعيم. إن أمثال إقبال أجمل مثال للعمل بين الواقع والخيال"<sup>(١٠٥)</sup>. وعندي أن ثقافة إقبال وأصولها الهندية تؤكد ما ذهبت إليه في رد منهجه إلى النيوصوفية. ويؤكد جوستاف لوبون أن الهندوسي لا يضحي بترائه الثقافي عند اعتناقه لدين جديد بل يسعى جاهداً إلى توظيف ذلك التراث التقليد الكامن في أعماق النفس لخدمة ما انتهى إليه من عقيدة وفكر<sup>(١٠٦)</sup>.

وها هو إقبال يصرح بذلك:-

وأنت من أولاد هاشمي	وطينيتي من نسل برهمي ...
قال البرهمي: خائن أوطانه	والإنجليز تقول: هذا مجتدي
ونبؤة البنجاب قالت: كافر	مستمسك بقديمه لا يهتدي
أيان صوت الحق يعلوها هنا؟	ويل لقلبي في الصراع المجهد <sup>(١٠٧)</sup>

ويقول في موضع آخر:-

برهمي في بناريس علم	غائص في فكر كون وعدم
برجال الله يحفى فعله	ومن الحكمة واف كفه
عقله فوق الثريا قد علا	ذهنه ماضي يحل المشكلا
فكره العنقاء إما حلقا	شعلة منها السماك احترقا...

في رياض العلم ألقى شبكا طائر المعنى به ما أدركا (١٠٨)

وإذا ما انتقلنا من هذا الأمر إلى تقييم محاولة إقبال ومنهجه في التغلب على ثنائيات الفكر الإسلامي، التي تحول بينه وبين الاستفادة من حضارة الغرب. فإننا سوف نجد أنه على الرغم من جدة وطرافة منهج إقبال، لا يمكننا اعتباره من النهوج العملية وذلك لأن طريقته في الاجتياز والتجاوز (من العلم إلى الفلسفة إلى التصوف) التي يلزم بها الفقهاء ورجالات العلم في هذا العصر غير ممكنة للتحقيق. إلا إذا توفرت أكاديمية إسلامية للاضطلاع بهذا العمل. وذلك هو مشروع محمد عبده، وحلمه الذي لم يتحقق حتى الآن.

كما أن دعوة إقبال لاتساع دائرة التفسير العلمي للقرآن لا تخلو من المخاطر، أقلها أن مثل هذه التفسيرات سوف تظل مصداقية وجودها رهينة صدق النظريات العلمية المستندة إليها.

كما أن اقتراحاته للتأليف بين الهوية الشرقية والهوية الغربية، لم تستطع الإجابة عن العديد من التساؤلات التي مازالت مطروحة حتى الآن منها:-

كيف يتأتى للمسلمين الوقوف أمام الغرب ندأً لند في ظل عدم ثبوت هويتهم وتأرجحها بين الوطنية والقومية؟

وما هو الطريق الأمثل للتلمذ على الغرب والاستفادة من ثمار حضارته (التعليم، البعثات، الترجمة)؟ وهل يمنح الغرب علومه ومعارفه لكل من يطلبها؟ أم أنه حريص كل الحرص في توجيه هذه العلوم وتلك المعارف التي يصدرها للشرق لخدمة مصالحه فحسب؟

وهل تكفي الثوابت الثقافية للمسلمين كمقياس للنقد والانتقاء والتقويم في

ظل تخلفهم العلمي؟

عشرات من الأسئلة تدور حول رؤية إقبال لطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب. ونأمل في الصفحات التالية أن نجد إجابة عن بعضها، خلال عرضنا لانتقادات إقبال حيال الثقافة الغربية وطرحه البديل.





## إقبال ومعطيات الحضارة الغربية

لم يقدم محمد إقبال على اتخاذ موقف نقدي من معطيات الحضارة الأوروبية (الاجتماعية والفلسفية والاقتصادية والسياسية) إلا بعد دراسة متأنية لواقع المسلمين من جهة، ونظرة فاحصة في فلسفة التاريخ للتعرف على عوامل انتصارات الحضارات واندحارها من جهة ثانية، وأخيراً ترقب للأطوار التي مرت بها الحضارة الأوروبية من جهة ثالثة. وانتهى إلى نتائج عديدة كان لها عظيم الأثر في أحكامه التي أصدرها على مدنية الغرب.

فعلى الرغم من تسليمه بتخلف المسلمين وأقول نجم حضارتهم، إلا أنه يرفض منطق التبعية الحضارية الذي يقضى بمتابعة المغلوب سنة الغالب، طمعاً في اللحاق به وحذو حذوه. مؤكداً كما أشرنا أن الفناء في شخصية الغرب لن ينهض المسلمين، بل سيمسخ من شخصيتهم ويجعلهم عبيداً لسيد لا يرحم يأبى أن يشاركه العبد في الجلوس على كرسى عرش الحضارة.

ويرفض إقبال كذلك منطق المقاطعة والتفوق بمنأى عن حركة التاريخ، بغية بعث الماضي والتماس الخلاص من تعاليمه. ويعد ذلك ضرباً من الرجعية والتقليد الذي يتعارض مع دعوة القرآن للتجديد والتدبر وطلب العلم من جهة، وناموس ارتقاء الحضارات من جهة أخرى. وهو يتفق في ذلك كله تمام الاتفاق مع أر نولد توينبي<sup>(١٠٩)</sup> (١٨٨٩-١٩٧٥).

واستناداً على ذلك يرفض النظرية الحتمية الدينية التي وضعها الأسقف الفرنسي موسويه (١٦٢٧-١٧٠٤) لتفسير حركة التاريخ<sup>(١١٠)</sup> فقد عاب عليها تجاهلها للإرادة الإنسانية والتجربة الذاتية، وتمسكها بالمسحة الرجعية التي تلقى بالمتدينين في لجة الحتمية التي تقعدهم عن تجديد تراثهم وتغيير حاضرهم. مبيناً أن دعوته بالاعتصام بالقرآن، والاعتماد عليه في دعوته

للتجديد والتحديث لا تعنى أن خلاص المسلمين في تعبد الصوفية، وترديد أورادهم وتفضيل مقام الفناء على مقام البقاء.

وهو يستند في ذلك على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۚ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾ (سورة الرعد الآية ١١).

فاستخلاف الله للإنسان على الأرض يتعارض مع القعود والاستسلام بل يدعو إلى الجد والاجتهاد<sup>(١١١)</sup>. كما لا يعنى في الوقت نفسه نكوص العهد ومخالفة المستخلف بل السير بمقتضى تعاليمه ونهج دستوره. ويمضى إقبال مع أن نولد إلى القول بأن التقدم العلمي للحضارات ليس دليلاً على ارتقائها وخلودها، بل إن السمو الروحي وقوة الوازع الديني هو الذي يؤدي إلى ذلك<sup>(١١٢)</sup>. ومن ثم يظل بعث الحضارة الإسلامية وإنهاضها مرهوناً بفسوخ هذه الروح فيها ومدى استجابتها لزعماء الإصلاح ورجالات تجديد الفكر الديني، وكذا أقول نجم حضارة الغرب مرتبطاً أيضاً بتمسكها بالثقافة المادية، والنظم التي انتحلته بمنأى عن القيم الروحية التي لا تفترق عن الأديان البدائية من حيث وثنيته حيث عبادة الذات وإن تسترت تحت ستار القومية أو الاشتراكية<sup>(١١٣)</sup> متمثلة في تأليه الدولة أو الحاكم<sup>(١١٤)</sup>.

وينتهي إقبال من تأملاته إلى أن سبيل النقد والتقويم والانتقاء هو النهج الذي يجب على المسلمين إتباعه في تحديد علاقتهم بالغرب. وسوف نحاول في الصفحات التالية عرض أهم تطبيقات إقبال لهذا المنهج.

\* \* \*

## موقفه من المدنية الأوروبية :

إذا كان بول هازار من أوائل المفكرين الأوروبيين الذين نعوا الحضارة الأوروبية وهى فى مهدها انتصاراً للقيم الروحية والمبادئ الدينية التي أهدرها فلاسفة الغرب وساسته قرباناً للعقل الأوروبي الجامح.

فها هو إقبال يؤكد على أزمة الضمير الأوروبي ويستشرف اندثار حضارة الغرب وهى فى أوج مهدها ولعل ما يربط بين هذين الرجلين هو إيمانهما بأن القوى المادية وحدها لن تستطيع تنظيم الكون وقيادة العالم. بل بالفكر المذهب وبالمثل الروحية والأخلاقية المفعمة بالإيمان ينتظم العالم<sup>(١١٥)</sup>.

فقد ذهب إقبال إلى أن أضواء الغرب لا تبهر إلا عيون السكارى ولا تشبع إلا من أفقدهم الجوع نعمة التدوق. وبين أن الأسس المادية التي أقامت أوروبا عليها نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بمنأى عن الدين، هي التي سوف تهوى بحضارتهم إلى أسفل قرار، ويرجع ذلك لهشاشة بنائها. "يا أهل الغرب أن أرض الله ليست دار تجارة، فان ذلك الذي يبدو لكم فضة أصيلة سرعان ما يتضح أن عياره قليل القيمة. وسوف تتحرر حضارتكم بخنجرها لأن عشاً قد بنى على غصن ضعيف لا خلود أبدى له"<sup>(١١٦)</sup>.

ويؤكد إقبال أن أوروبا الملحدة لم تقض على الدين المسيحي، كما توهمت بفصلها الدين عن الدولة، ولم تمح الكتب المقدسة بدساتيرها العلمانية، ولم تقتل القيم الروحية بتفضيلها الفلسفة على رسالة السماء. بل اصطنعت لنفسها ديناً أقل وضاعة من الوثنية، جعل من الإنسان خليفة للشيطان على الأرض، أطاح به من فوق عرش الفضيلة الذي استخلفه الله عليه ويقول "ولكن إياك والحضارة اللادينية التي هي في صراع مع أهل الحق، إن هذه

الفتانة تجلب فتناً وتعيد اللات والعزى إلى الحرم، إن القلب يعمى بتأثير سحرها، وإن الروح تموت عطشاً في سرابها، إنها تقضى على لوعة القلب بل تنزع القلب من القالب، إنها لص قد تمرن على اللصوصية فيغير نهراً وجهاً، وإنها تدع الإنسان لا روح فيه ولا قيمة له" (١١٧).

ويرجع إقبال إهمال حكماء أوروبا للجانب الروحي، وإعلائهم من شأن المادة إلى عدم مقدرتهم على التمييز بين الفكر الديني والدين. فنسبوا كل أخطاء رجالات الدين واستبدادهم ومعاداتهم للعقل والعلم وحرية الفكر إلى العقائد السماوية، وهى من كل ذلك براء.

وعلى ذلك يرى أن مخالفة المسلمين لهاتيك النظم، وثباتهم على ملتهم من أصول المدنية الصحيحة، التي يجب على الأوربيين العود إليها (١١٨).

فلا أثر في السياسة الإسلامية للسلطة الثيوقراطية، التي رغب عنها الغرب. بل أن فيها من سمات الحرية والعدالة ما تفقر إليه الديمقراطية والاشتراكية الأوروبية (١١٩).

كما أن مبادئ الإسلام هي التي دفعت معتنقيه إلى البحث والدرس وطلب العلم، وحررت عقولهم من كل ضروب التقليد. وعلى ذلك يبدو تهافت دعوة ملحدة أوروبا إلى إنكار الوحي ونعتهم إياه بالخرافة. وعلى المسلم أن يجتهد في فهم قرآنه، ليتسنى له هداية الغرب إلى تعاليمه، وإنقاذهم من الضلال الذي يعيشون فيه.

فتورة مارتن لوثر التي يعدها الأوربيون طوق النجاة من استبداد آباء الكنيسة، الذين حكموا الأرض باسم السماء. لم تكن في حقيقتها إلا ضد الفكر الديني، الأمر الذي جعل من إصلاحاته منصبة على تقويم سياسة أصحابه لا الدين نفسه. ومن ثم يصبح جحود الغرب للدين المسيحي بلا مبرر. ويؤكد

في الوقت نفسه أن دعاوى التجديد، والإصلاح للفكر الديني في الإسلام - التي تسعى لرد المسلمين إلى أصول ذلك الفكر الإلهي - أكثر تقدمية ووعياً بمقصدها.

ونلك لأن الدين الإسلامي ليس في حاجة لمن يصلحه، لأن القرآن قد عصمه من الميل أو الزلل، وعليه لا يعدو الاجترار على من يخالف القرآن إلا إصلاحاً وتحديثاً وتجديداً<sup>(١٢٠)</sup>. ويقول في ذلك :-

وإصلاح دين لهم حاولوا	وألمان شيئاً فما بدّلوا
كلام شيوخ خلاف الصواب	وفكر جديد يشق العباب
عيون فرنسا رأّت ثورة	وفى الغرب ما غيرت طفرة
بروما تماثيل لا تعبد	شيوخ شبيبتهم جدّوا...
إذا شمسنا فارقت عيننا	جواهرها خلّفتها لنا...
عن الفكر إن شئت رفع النقاب	لدى الغرب فكري فكر يعاب
شعوب عراها جمود السكوت	بغير التطور حتماً تموت...
إذا ما خلا جهدها من عمل	فأنشودة كم تثير الملل <sup>(١٢١)</sup>

ويحاول إقبال خلال نقده للنظم التي اصطنعتها الحضارة الغربية بديلاً للدين. الإجابة عن السؤال المطروح:- ماذا نأخذ من الغرب؟

فيرى إقبال أن في أوروبا نظامين من الفكر يتصارعان من أجل السيادة هما الفكر الشيوعي والفكر الليبرالي الرأسمالي. ويزعم كل منهما أنه يقدم فصل الخطاب في كل القضايا، وأنه يسعى جاهداً لإسعاد البشرية بإقامة العدالة وحماية الحريات ونشر السلام.

وينزع إقبال إلى أن سياسة هذين النظامين لا تخلو من القصور والخلل، الذي عالجته الإسلام وتفاذاه القرآن في تشريعه<sup>(١٢٢)</sup>.

فالماركسية الملحدة لم تفلح في طمأنينة الطبقة الكادحة، والعدالة

المزعومة التي تحاول تطبيقها لم تنزع الأحقاد من الصدور. بل إن وجودها الإيمان هو الذي أفقد الإنسان إنسانيته، وطمس وجود ذاتيته<sup>(١٢٣)</sup>. ويدعو إقبال الشيعيين وأذيانهم في الشرق إلى تأمل الشريعة الإسلامية، التي حققت كل المطامح البشرية في العدالة والمساواة، وحافظت على فرديته في الجماعة، وكفلت له السعادة في عبوديته لله. وينبئهم بزوال مذهبهم وتشتيت جمعهم<sup>(١٢٤)</sup>. ويقول في ذلك :-

إن أهل الغرب أفلاكاً أضاعوا	طلبوا الروح ببطن حين جاعوا...
الفرنج شعله قد بللت	قلوبهم مات وعين فتحت...
جرحوا لكن بحسد سيفهم	يألهم صرعى كمثل صيدهم...
بئس ما في الغرب حقاً حكمهم	ويزيد الميت موتاً صورهم...
يا أسيراً كان من تقليدهم	الكتاب اقرأ وعد من أسرهم...
هؤلاء الروس شيئاً أبدعوا	أوجدوا الخبر وديناً ضيعوا <sup>(١٢٥)</sup>

كما يوضح أن الديمقراطية الغربية والنظام الجمهوري الذي وضعته أوروبا استبداد رأس المال وملكية أصحاب الأعمال وعلى الرغم من ذلك فإنه يرى أن الديمقراطية الغربية أفضل من الاشتراكية الماركسية<sup>(١٢٦)</sup>. ويتكهن بتغلب الليبراليين على الروس. بيد أنه يعود ويؤكد أن ديمقراطية ساسة أوروبا قد سبقها الإسلام في نظام الشورى، الذي تتضاءل أمامه كل تطبيقات الساسة والمشرعين الغربيين\*.

---

\* لقد اضطلع كل من الشيخ عبد العزيز جاويز في كتابه "أثر القرآن في تحرير الفكر البشري"، ومحمد فريد وجدي في الإسلام في عصر العلم، ومن معالم الإسلام "ومهمة الإسلام في العالم"، وعباس محمود العقاد في "الإنسان والقرآن الكريم" والشيعية والإسلام، والديمقراطية والإسلام، ومحمد يوسف موسى في "القرآن والفلسفة" والفقه الإسلامي وأثره على القوانين الأوروبية، وأبو الأعلى المودودي في كتابه "نحن والحضارة الغربية" - بمهمة إثبات تهاافت النظم السياسية الأوروبية -

ولم تصدق نبوءة إقبال في اعتلاء الغرب عرش العالم وتحكمه في سياسته فحسب، بل صدقت أيضاً على تأمر زعماء الغرب على الإسلام والمسلمين، باعتبارهم آخر الأعداء وألد الأنداد، الذي يكمن فيهم كل الأخطار. وقد صور إقبال ذلك في قصيدة رائعة أسماهما (برلمان إبليس) جاء فيها:- أن إبليس ائتمر باتباعه وأعوانه من الشياطين في شتى بقاع الأرض، وراح كل منهم يستعرض جهوده في إضلال البشر. فتحدثوا عن الماركسية والرأسمالية والجمهورية والملكية، وغير ذلك من النظم السياسية التي صرفت الأمم عن القرآن والشريعة الإلهية. وجاء على لسان إبليس أن مهمة أتباعه المقبلة هي إغواء المسلمين، وترغيبهم في هاتيك النظم الزائفة، وبث فيهم روح الإلحاد والزندقة وذلك ليتسنى لهم القضاء عليهم<sup>(١٢٧)</sup>، ومن أقوال إبليس:-

"عرضت على الإفرنج حلم الملوكية، وحطمت سحر المسجد والمعبد والكنيسة، علمت الجهلاء درس القدر، وأعطيت الغنى جنون الرأسمالية...، إن ما بين جنباتى من خطر ليس إلا من هذه الأمة (الإسلامية) ففى رمادها حتى الآن شرارة الأمل... إن من كشف له باطن الأيام يعرف أن فتنة الغد ليست مزدكية لكنها الإسلام..."

الحذر الحذر مائة مرة بنظام الرسول، فهو حافظ لكرامة المرأة ومختبر المرء ويخلق الرجال"<sup>(١٢٨)</sup>.

ويمضى إقبال في حملته على كل صور العلمانية الأوروبية<sup>(١٢٩)</sup>، ويؤكد

---

= والتأكيد على أن الإسلام كان أسبق في ترغيب المسلمين لما في هذه النظم من خير وإبعادهم عما فيها من نقائص. وذلك في نفس الفترة التي كان يعالج فيها إقبال القضية عينها.

أن عزوف الأوروبيين عن ملة عيسى في تسييس أمورهم ووضع برامجهم الدراسية ومناهجهم التربوية <sup>(١٣٠)</sup>، لا يرجع إلى عجز الدين المسيحي عن ذلك، بل يعود في المقام الأول إلى عدم قدرة القساوسة على تفسير النص الإنجيلي، واستلھام مابه من قيم لتنظيم شئون حياتهم <sup>(١٣١)</sup> ومن الخير لأولئك وهؤلاء التماس ما يريدون من خير وفلاح، لتسييس أمورهم في القرآن <sup>(١٣٢)</sup>.

ويرى إقبال أن تاريخ الحضارة الإسلامية خير شاهد على أن تطبيق الشريعة الإسلامية في ميادين السياسة والاقتصاد والتربية والتعليم، أفضل من هذه النظم العلمانية الحديثة. وأن تخلف المسلمين لا يرجع إلى العلوم التي استنبطوها من الشريعة، بل على العكس من ذلك تماماً يعود إلى جنوحهم عنها وقعودهم عن النظر في قرآنهم لتطويرها. وهو يتفق في ذلك مع الأمير شكيب أرسلان <sup>(١٣٣)</sup> (١٨٧١-١٩٤٦) ومحمد عاكف <sup>(١٣٤)</sup> (١٨٧٣-١٩٣٦) ومحمد الخضر حسين <sup>(١٣٥)</sup> (١٨٧٦-١٩٥٧) وغيرهم من مدرسة الإمام محمد عبده.

ويضيف أن سقوط نظام الخلافة، وعدم قدرة المسلمين على بعثه، يرجع إلى النظرة السطحية التي نظر بها المسلمون إليه. ألا وهي نظرة السلطة السياسية، وزهوة العرش والتحكم. أما جوهر هذا النظام الذي غفل عنه المسلمون في عهود فرقتهم وصراعاتهم، هو وحدة المسلمين في أمة واحدة، استخلفها الله لتدبير شئون العالم بناموسه وشرعته. وعلى ذلك يمكن إعادة الخلافة الإسلامية في صورة جديدة، تتأى عن الشكل الظاهري للحكومة السياسية المتمثلة في كرسي الخلافة، وتسعى جاهدة إلى إقامة وحدة بين الأقطار الإسلامية تحت رئاسة هيئة أو جماعة تتخذ من مكة مقراً لها وتعمل على توحيد المسلمين في الشئون الاقتصادية والعسكرية، ذلك فضلاً عن



تقويمها برامج التعليم والتربية وكل الشؤون الاجتماعية<sup>(١٣٦)</sup>. لتتفق وما جاء في القرآن \* (١٣٧).

وقد شاركه في هذا الحلم محمد علي جناح وعمل جاهداً من بعده على تحقيقه والاتخاذ من باكستان \*\* (١٣٨) نقطة الانطلاقة للوحدة الإسلامية المرتقبة.

ويجيب إقبال عن السؤال المطروح: بأن المنهج العلمي والتكنولوجيا الحديثة هما أفضل ما يمكن للمسلمين اقتباسه من منية أوروبا، لتحديث حضارتهم<sup>(١٣٩)</sup> مبيناً أن هذا الصنيع لا يعدو أن يكون في حقيقته إلا استرداداً لعلوم المسلمين الأول، الذين نقل عنهم روجر بيكون أسس التفكير العلمي والمنهج التجريبي<sup>(١٤٠)</sup>. وأكد على ضرورة اعتماد المسلمين على أنفسهم في تدبير شئونهم وحل مشكلاتهم وخلق خبرة ذاتية لأنفسهم في ميدان العلم. وذلك بكثرة التجريب والممارسة، وذلك ليأمنوا الشرور الكامنة في العلوم الأوروبية<sup>(١٤١)</sup>.

---

\* يقف إقبال في مناقشته لقضية الخلافة موقفاً وسطاً بين أبى الأعلى المودودي في كتابه "الحكومة الإسلامية"، ومصطفى صبري في كتابه "الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية"، ومحمد عاكف في كتابه "الظلال"، وسيد قطب في كتابه "معالم على الطريق" وغيرهم من الذين أرادوا إحياء نظام الخلافة بصورته القديمة من جهة، وبين الكماليين الأتراك في كتاب "الخلافة وسلطة الأمة"، وعلى عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذين ذهبوا إلى أن الخلافة لا تعدو أن تكون إحدى أشكال الحكم السياسي، وفصلوا فصلاً تاماً بين الدين وأمور السياسة؟

\*\* طالب محمد إقبال بتأسيس دولة مستقلة عن الهند بداية من عام ١٩٢٩ وتتابعته الرسائل بينه وبين محمد علي جناح، الذي شاركه النضال من أجل تأسيس باكستان. فأعلن الأخير في جلسة الرابطة الإسلامية المنعقدة في الثلاث والعشرين من شهر مارس عام ١٩٤٠، اتفاق مسلمي الهند على إقامة دولتهم المستقلة، وقد تحقق ذلك عقب خروج الإنجليز من القارة الهندية عام ١٩٤٧.

ويفضل إقبال الجهل ومقاطعة النتائج العلمية، التي يثبت تعارضها مع التشريع الإسلامي ويقول في ذلك:-

ألا يا حبذا هذا الضرب إذا ما أخطأ النظر البصير  
أفضل جاهلاً ورعاً تقياً بعلم ليس يخدعني الكفور<sup>(١٤٢)</sup>

وظل إقبال طيلة حياته مؤمناً مع أرنولد توينبي بأن قوة الوازع الديني والتمسك بالمشخصات ورفض التبعية الحضارية هي الأسس اللازمة لإنهاض الأمم التي يجب على المصلحين والمجددين وضعها نصب أعينهم<sup>(١٤٣)</sup>.

### موقفه من الفلسفة الغربية :

لم تكن رغبة إقبال في الزود عن نفسه وفلسفته ضد الذين اتهموه بانتحال أفكار الغرب، ومحاكاة فلسفاتهم وراء نقده للفلسفة الغربية. بل كان الدافع أبعد من ذلك فقد أراد محمد إقبال إثبات تهافت هاتيك الفلسفات، التي فضلها المسلمون على الفكر القرآني. اعتقاداً منهم بأن فيها صلاحهم وأسس تمدنهم.

فذهب محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٧) إلى أن تعلم المتكلمين المنطق الأرسطي، وإطلاعهم على التراث الفلسفي اليوناني، ومحاولتهم التوفيق بينه وبين ما جاء في المعطيات القرآنية، حال بينهم وبين فهم القرآن فهماً صحيحاً. وعلى العكس من ذلك تبدو مباحثهم في علم أصول الفقه التي تجلت فيها بوضوح فلسفة المسلمين<sup>(١٤٤)</sup>.

ويقول "إن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن"<sup>(١٤٥)</sup>.

وبيضيف إقبال مع على سامي النشار <sup>(١٤٦)</sup> أن فلاسفة الإسلام قد أخفقوا أيضاً في توفيقهم بين الأبحاث الميتافيزيقية اليونانية ، وبين الحقائق القرآنية. وذلك يرجع لتعجلهم في قراءة النصين الفلسفي والإلهي. فالفلسفة اليونانية تنقسم بالنظر العقلي المجرد، في حين أن الفلسفة القرآنية تتميز بالنظرة الواقعية <sup>(١٤٧)</sup>.

ولم يفتن المسلمون إلى هذا التباين إلا في طور نضجهم حيث ظهور الأبحاث النقدية الإسلامية التي عزفت عن الفلسفة اليونانية على يد الأشاعرة باعتبارها وليدة فكر ممعن في التجريد، وشاغل بالأساطير والخرافات. والدراسات النقدية للمنطق الأرسطي على يد فقهاء المسلمين، ولاسيما ابن تيمية الذي أثبت عجز هذا المنطق وجموده <sup>(١٤٨)</sup>.

ويحاول إقبال التدليل على مصداقية نقوده فيوضح أن فلسفة سقراط قد عنيت بتوجيه الإنسان إلى دراسة ذاته الأمر الذي جعل منها فلسفة مغلقة في حين أن القرآن أمر الإنسان بالتأمل في الكون والتعرف على موجوداته وسبل التحكم فيها والانتفاع من خلالها <sup>(١٤٩)</sup>.

كما ذهب إلى أن فلسفة أفلاطون فلسفة خيالية <sup>(١٥٠)</sup> ترغب عن الواقع إلى آفاق التجريد فتصرف الإنسان عن واقعه وعن مواجهة مشكلاته <sup>(١٥١)</sup>. كما أنها تحط من شأن الحس والتجربة العملية التي هي سبيل المرء للتعلم والتدبر وأن المسلمون قد ضلوا باتباعها، فانصرفوا عن العلم إلى أوهام التصوف، التي جعلت منهم عطالا ومتطعين. الأمر الذي يتعارض تماماً مع القرآن الذي ساوى بين المعرفة الحسية والعقلية والقلبية <sup>(١٥٢)</sup> باعتبارها جميعاً دورياً لتحقيق المعرفة ودعا المؤمنين به إلى الكد والجهاد في الدنيا طلباً للعيش <sup>(١٥٣)</sup>. كما نزع إلى أن مبحث التعريفات الذي وضعه أرسطو غير ذي

جدوى، وأنه يعبر عن منطق العقيم الذى لا يمكن التعويل عليه فى بحث أى نهضة<sup>(١٥٤)</sup>. وأن فخر الدين الرازى وابن تيمية وغيرهما من علماء المسلمين الذين نقضوه، قد فطنوا إلى هذه الحقيقة، وعاب إقبال على بعض شيوخ المعتزلة والأشاعرة وكذا فلاسفة الإسلام، من أمثال ابن سينا وابن رشد<sup>(١٥٥)</sup>، الذين انحازوا إلى الفلسفة الأرسطية. الأمر الذى جعل من مباحثهم الفلسفية محاكاة لا أصالة فيها<sup>(١٥٦)</sup>.

ويصرح إقبال بأن هدفه من هذه النقود التأكيد على أن الحضارة الإسلامية لم تبني على تراث اليونان الفلسفي. ومن ثم لا جدوى من استلهاها\* وتوظيفها ثانية فى النهضة الإسلامية المنشودة.

ويقول "إنى أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية"<sup>(١٥٧)</sup>.

ولعل كلمات إقبال السالفة تخطئ الذين زعموا أن نقده لأفلاطون بخاصة كان مسائراً لرأى تنتشه<sup>(١٥٨)</sup>. وأن حملته على الفلسفة اليونانية بعامة كان فيها محاكاة لابن الرومي<sup>(١٥٩)</sup>.

وينتقل إقبال إلى الفكر الأوروبي الحديث، ليؤكد أن مواطن الأصالة والابتكار فيه لا ترجع أصولها إلى الفكر اليوناني. بل ترجع إلى علوم العرب، ونقودهم للفلسفة اليونانية، ومباحثهم التى خلطوا فيها بين النظرة القرآنية والتصورات الميتافيزيقية اليونانية.

---

\* وعلى النقيض مما ذهب إقبال نجد أحمد لطفي السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر وغيرهم من مدرسة الجريدة، يعملون عن طريق الترجمة والتصنيف على نشر الفلسفة اليونانية بين المتقنين المصريين. اعتقاداً منهم بأن فى بحث حكمة اليونان إحياء لسنة استنها النهضويون المسلمون والأوروبيون قبيل تشييد حضارتهم.

ويقول "لقد كانت أوروبا بطيئة نوعاً ما فى إدراك الأصل الإسلامى لمنهجها العلمى وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة... فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها، فى سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينيهـا.

وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة فى الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى بل كان راجعاً إلى صراع عقلى طويل المدى. والواقع هو أن اليونانيين الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربى العلمى، وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل" (١٦٠).

ويمضى مع العديد من تلاميذ\* الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى القول بأن المنهج الديكارتى وقانون العلية عند هيوم يرجع إلى أصول إسلامية تتمثل فى فلسفة الغزالى (١٦١). وأن نظرية التطور يمكن التماسها عند مسكوية (١٦٢). ثم يصوب نقداته إلى تصورات فلاسفة الغرب لله والإنسان فينزع إلى أن ديكارت قد أخفق فى إثباته وجود الله عن طريق الدليل

---

\* لقد حاول معظم تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق وعلى رأسهم إبراهيم مدكور وعثمان أمين ومحمد عبدا لهادى أبوريده وتوفيق الطويل وعبد الرحمن بدوى، ومن نحى نحوهم مثل عباس محمود العقاد، عن طريق الدراسات المقارنة بين فلاسفة الإسلام، وفلاسفة الغرب المحدثين، التأكيد على وجود مواطن عديدة فى فكر المتأخرين لا تخلو من أثر المسلمين فيها. وقد دارت مساجلة شهيرة على صفحات مجلة الكتاب عام ١٩٤٨ بين أحمد فؤاد الأهوانى وعباس محمود العقاد، حول السببية عند هيوم وبين الأول أن مفهوم السببية والعادة عند الغزالى يختلف عن مفهومهما عند هيوم.

الأنطولوجى، وأن كانط كان مصيباً فى نقده إياه.

بينما كانط نفسه كان مخطئاً أيضاً فى اعتبار وجود الله من التصورات غير الذهنية، التى لا يمكن التحقق منها فى نطاق المعرفة العقلية التجريبية. وبين أن مثل هذه الرؤى لا تخلو من القصور وضيق الأفق، وذلك لأنها لم تستطع التخلص من ثنائية الفكر (ماهية ووجود، حس وعقل، روح ومادة، دين وعلم). ووضح أن العلم الحديث قد أثبت الوحدة التركيبية، التى أكدها القرآن منذ نزوله على محمد (ﷺ)، التى تجمع بين ما يصوره الفكر الإنسانى بأنه متناقضات، فما كنا نعتقد فيه أنه مادة أثبتت الدراسات المعاصرة أنه شكل من أشكال الروح. ويقول "القيمة الحقيقية للدليل الوجودى ودليل العلة الغائبة لا تتضح إلا إذا استطعنا أن نبين أن الوضع الإنسانى ليس وضعاً نهائياً وأن الفكر والوجود هما فى النهاية أمر واحد... إنه نظراً لما طرأ على العلم من تطورات حديثة مثل القول بأن طبيعة المادة تموجات ضوئية محتبسة...؟ فإن قيام مذهب يقول بالهيات تعتمد على العقل لا يكون من البطلان بالقدر الذى سبق إليه كانط...

أما فيما يتعلق بالشىء فى ذاته الذى لا يمكن للعقل المحض أن يحصله لأنه خارج عن حدود التجربة، فإن حكم كانط عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولاً استحالة كل تجربة غير التجربة العادية" (١٦٣).

ويخطئ كانط كذلك فى فصله بين الدين والعلم، بحجة أن العقل عاجز عن إدراك اللانهائى. ويربط بين خطأ كانط وخطأ الغزالى وصوفية الإسلام، الذين تصوروا أن الحدس دون الحس والعقل القادر وحده على إدراك الحقيقة الإلهية.

ويبين أن الغرب قد برر إلحاده باتباعه كانط، وأن المسلمين قد تخلفوا عن ركب الحضارة باقتنائهم أثر الغزالى والصوفية. ويقول "أن الفكر قادر

على أن يصل فى حركته العميقة إلى لا نهائي سار فيها... ولكن كانط والغزالي على سواء فاتهما أن يدركا أن الفكر فى حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه. والمتناهيات الطبيعية متنافرة فيما بينها، وليست المتناهيات الفكرية كذلك... فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب. ولا غبار فى هذا المنزع فإن الثقافة الأوروبية فى جانبها العقلي ليست إلا ازدهارا لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام. وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها" (١٦٤).

ويتناول إقبال رؤى فلاسفة الغرب وتصوراتهم للإنسان الكامل. فيقر فيشته (١٧٦٢-١٨١٤) على إعلائه من شأن الذات الإنسانية المبدعة، غير أنه يخالفه فى عدم تغلبه على ثنائية "تصورات الأهداف" وتصورات المعرفة"، وفصله كذلك بين الذات الفردية والذات الجماعية، وجعله الإيمان الشعور الداخلى المثبت لوجود الله دون العقل، وتحويله على الضمير فى الحكم على الخير، وإعلائه من شأن الشعور الإيماني (١٦٥).

وتبدو أوجه التعارض عديدة بين تصور ننشه (١٨٤٤-١٩٠٠) للسوبرمان وتصور إقبال للإنسان الكامل.

فقد ذهب الأول إلى أن القوة والعنف والتمرد على المألوف هى الصفات التى يجب أن يتسم بها السوبرمان ومن ثم لا مكان فى قلبه للرحمة والرفق بالضعفاء، ولا سبيل للعدالة والحرية والمساواة إلا فى صراع الأقوياء.

أما الإنسان الكامل عند إقبال فتبدو قوته فى مركز الطاقة الواعي، الذى لا يقبل الهزيمة، وقدرته على تحمل الآخرين والمحن التى تصادفه، وهو

مؤمن بالله، وهدفه الأسمى هو تطبيق شريعة الله على الأرض، وهو متطور دائماً تطوراً روحياً يجعل منه خليفاً بأن يخلف الله على الأرض (١٦٦).

ذلك فضلاً عن أن العود الأبدي عند نشئه يسير في حركة دائرية. بينما يرى إقبال فيها رجعية، وآلية تخضع لقانون صارم لا يرتكن إلا على مجرد افتراض.

كما أن النقص عند نشئه يعد من الغايات. بينما هو عند إقبال سبيل للإصلاح وتمهيد الأرض لإعادة البناء (١٦٧).

وعلى الرغم من هذا التباعد بين رؤية الرجلين للإنسان الكامل نجد إقبال ينظر إلى نيئشه نظرة يختلط فيها الاحترام بالشفقة والعتاب. ويبدو ذلك بوضوح في هذه الأبيات :-

أى قدر لذا الحكيم ولكن	لم يكن أهل نكتة التوحيد
ليس إلا لذي البصيرة يبدو	سر معنى بلا إله بعيد
أرسل الفكر أسهماً فى سماء	وحوى الشمس بالخيال المديد (١٦٨)
عاشق لكن طوته زفرته	سالك قد نبهته خطوته
ورأى لكن بعين الظاهر	الرقيق فى العنيف القاهر
ليته من عاش فى عصر لأحمد	ليعيش فى الحبور وهو سرمد (١٦٩)

ويتفق إقبال مع برجسون (١٨٥٩-١٩٤١) فى أن إمعان التأمل فى الذات هو معيار وجود الأنا، وأن العالم الروحي أيسر فى معرفته من العالم المادي، وأن المعرفة الحدسية المفعمة بالتجربة المباشرة هي وسيلتنا للتعرف على الحقائق الميتافيزيقية. غير أنه يخالفه فى فصله بين العلم والفلسفة، والمكان والزمان، والكم والكيف. وجعله المعرفة الحدسية معرفة ذاتية داخلية بمنأى عن الواقع المحسوس. وإن كان يتفق معه تماماً فى جعله العقل مقدمة لازمة للحدس، وأن الذات لا تتخطاها إلا بالمجاهدة. ويرى إقبال أن



برجسون كان مخطئاً في تقديمه الزمان المطلق على وجود الحوادث المعلولة للديمومة الأزلية. ويرى أن في ذلك تجاهلاً لحقيقة الوجود الأزلي الذي هو ذات الله. الأمر الذي يجعل من كل الموجودات معلولة له (١٧٠). فيقول "والذات الأولى في تعبير القرآن غنية عن العالمين. أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كنوائنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية. وما نسميه الطبيعة أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله. ووجود الله من ذاته لامن غيره وهو وجود أزلي مطلق، ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصوراً كاملاً" (١٧١).

ويرفض كذلك تفرقة وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) بين الإدراك العقلي، والمعرفة الحسية، والوعي الصوفي، في إدراك وجود الله. فقد ذهب وليم جيمس إلى أن حالة الوعي الصوفي لإدراك الحقيقة الكلية يصاحبها محو أو فصلاً للحواس الطبيعية. الأمر الذي يجعل منها تجربة شخصية في حين أن المعرفة الحسية أكثر عمومية وموضوعية. بينما يؤكد إقبال أن الحواس والعقل تدرك الحقيقة على نحو جزئي متتابع. أما المعرفة الصوفية فتجتاز طريق الجزئيات إلى الرؤية المباشرة، وهي في حالة صحو كامل ووعي مستمر (١٧٢). وعلى ذلك فهو يرى أن وليم جيمس قد جانب الصواب في حصره الإيمان بالله في دائرة الميول الشخصية والطبيعية والسيكولوجية، مع تسليمه بأن فكرة وجود الله لا تتعارض مع المنطق العقلي (١٧٣). ويقول إقبال في ذلك "كل ما أريد أن أقول هو أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير، بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة" (١٧٤).

وينتقل إقبال إلى مناقشة بعض الرؤى الإلحادية الغربية، المتمثلة في آراء الوضعيين التجريبيين وفر ويد (١٨٥٦-١٩٣٩). فيبين أن خطأ الوضعيين يكمن في أنهم لم يلتزموا بموضوع بحثهم، وأرادوا تطبيق منهجهم في ميدان آخر غير الذي وضع له. فالتجربة الحسية لا يمكن أن تدرك إلا نتائج العلوم الطبيعية، وهي تمثل من الحقيقة الجزء أو الغرض. بينما التجربة الدينية عنده اجتازت التجربة الحسية، ثم تجاوزتها إلى التجربة العقلية، ومنها إلى الرياضة الحدسية، التي تنفذ إلى جوهر الحقيقة الكلية. الأمر الذي يجعل العالم والفقيه يسيران في درب واحد. بيد أن أولهما لم يخطو في هذا الدرب إلا خطوات معدودة. بينما الثاني اقترب من نهايته.

ويعيب إقبال على فرويد أيضاً خلطه بين التصور العقلي، والافتراض التجريبي. وذلك في محاولة تعريفه للدين. فيزعم أن هناك عقل باطن ورغبات مكبوتة، يخترنها الإنسان في اللاشعور، وسرعان ما تخرج هذه المخزونات على شكل إبداعات فنية أو أساطير خرافية أو ديانات، يغير فيها الذهن المكبوت واقعه، وذلك بتصوير الجنة التي يصبو إليها في هذه القوالب الخيالية.

ويرى إقبال أن الواقع التجريبي يكشف عن مدى زيف هذه التصورات. ويبين أن قدر الصدق فيها محدود جداً، ولا يكاد يصدق إلا على الديانات الوضعية المفعممة بالخرافة. أما الديانات السماوية فتحوي بين طياتها قيم أخلاقية، ونظم ونواميس لها من الدقة والجدة، ما يجعل من وسمها بالخرافة رباً من الجهل<sup>(١٧٥)</sup>.

كما يأسف إقبال على فلاسفة الغرب، الذين يصرون على الإسلام أحكاماً خاطئة، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التعرف على أصوله وعقائده،

التي تكشف عن حقيقة سماته. بدلاً من ارتكانهم على رؤية سطحية لبعض تصرفات العوام من المسلمين.

ويجد في شبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦) نموذجاً للفيلسوف الأوروبي، الذي جهل حقيقة الموضوع الذي صوب إليه سهام نقده. فبين أن وصفه للإسلام بأنه إحدى ديانات المجوس يجافى الحقيقة، ويكشف عن جهل صاحبه. كما أن نعتة الحضارة الأوروبية بأنها قد خلقت ذاتها بذاتها، دون أدنى استفادة من الحضارات السابقة عليها. وتعميمه هذا الحكم على سائر المدنات، لا يمكن النظر إليه إلا باعتباره زعماً يتنافى مع الوقائع التاريخية. فيقول "تهافتت من أساسها نظرية شبنجلر التي تقول بأن كل ثقافة تستقل في نموها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالاً كاملاً متبادلاً. وإني أخشى أن يكون ما طغى على شبنجلر من تلهف على إثبات نظريته قد أضله ضلالاً كبيراً عن فهم الإسلام لوصفه حركة ثقافية" (١٧٦).

وينتهي إقبال من نقوده للفلسفة الغربية إلى أن معظمها يعكس الواقع المادي الذي يحياه الغرب، ويصور النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتواءم مع ذلك الواقع (١٧٧).

وأن بعضاً منها يعبر عن جموح العقل البشري وشططه وجحوده للقيم الروحية والدين وجحود الله تارة باسم العلم، وثانية باسم الحرية، وثالثة باسم العقل (١٧٨). وأن القليل منها يجنح إلى الغلو في التسامي والإفراط في طلب المثل العليا ويفضل البحث في عالم الروح على دراسة العالم الإنساني.

ويخلص من هذا التحليل إلى أنها فلسفة مريضة، وواقع الإنسان الغربي يشهد على أنها عجزت عن تحقيق السعادة لمعتنقيها.

ومن ثم لا حاجة للمسلمين في انتحالها، والترويج لها في المجتمع

الإسلامي. بل يجب دراستها للكشف عن نقائصها وعيوبها، وإثبات وصفها بالإنسانية. والتأكيد على أن القرآن وحده هو الجدير بأن يطلق عليه هذه الصفة مجازاً<sup>(١٢٩)</sup>.

### موقفه من المستشرقين :

لقد اتهم إقبال بمسايرته لبعض آراء المستشرقين، وترويجه لنظرياتهم، ذلك فضلاً عن انتحاله أصول فلسفته من الفكر الغربي<sup>(١٣٠)</sup>. ولعل نقود إقبال لفلاسفة الغرب التي عرضنا لها في السطور السالفة قد بينت كذب هذا الإدعاء.

أما مسألة تتلمذه على كتابات المستشرقين فهذا ما لا يمكن إنكاره، فقد تتلمذ على يد المستشرق الإنجليزي توماس آر نولد (١٨٦٤-١٩٣٠) أثناء دراسته بجامعة البنجاب، وبعثته في إنجلترا.

فأخذ عنه الأسلوب العلمي في التفكير، واقتنع بأرائه حيال إمكانية الجمع بين ثوابت الثقافة الإسلامية والنتائج العلمية للحضارة الأوروبية. تلك التي بلورها أرنولد في مصنفه الشهير "الدعوة الإسلامية" عام ١٨٩٩م. الذي كشف عن مدى إخلاصه وحبّه للإسلام<sup>(١٣١)</sup>.

وقد أعرب إقبال عن تقديره واحترامه فضلاً عن تأثره بأرنولد في عديد من أشعاره.

وقد اتصل إقبال كذلك بالمستشرقين الإنجليزيين إدوارد جرينفلي براون (١٨٦٢-١٩٢٦)، وريونولد أليني نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥)<sup>(١٣٢)</sup> فقد أخذ عن الأول الشيء الكثير عن خصائص الثقافة الفارسية وآدابها وفرقها الدينية الحديثة، ذلك فضلاً عن جهود المسلمين في ميدان الطب وأثر أبحاثهم على

## الحضارة الأوروبية.

وقد ربطت بينه وبين الثاني صداقة قوية خلال دراسته في كامبردج. تعرف من خلالها إقبال على جل آراء نيكلسون في التصوف الإسلامي. وشعر جلال الدين الرومي، وما أكثر المناقشات التي دارت بينهما حول فكرة وحدة الأديان. التي كان يرى نيكلسون إمكانية تحقيقها عن طريق التصوف<sup>(١٨٣)</sup>. في حين أن إقبال كان يرفض الفكرة تماماً بحجة أن الإسلام هو أصل دين إبراهيم وموسى وعيسى، أما دونه فيعد انحرافات يجب أن يقابلها المسلمون بالتسامح أملاً في هداية أهلها إلى الصراط المستقيم<sup>(١٨٤)</sup>.

وقد أعجب نيكلسون بفلسفة إقبال التي تجعل من الذات قوة فعالة قادرة على الإصلاح والتغيير، وقام بترجمة ديوانه "أسرار الذات" الأمر الذي جعل من إقبال فيلسوفاً كبيراً في عيون الغربيين<sup>(١٨٥)</sup>.

ويتضح من ذلك أن تأثر إقبال بالمستشرقين كان تأثراً إيجابياً<sup>(١٨٦)</sup> ولم يكن مثل ذلك الذي أصاب العديد من المفكرين المسلمين الذين اتصلوا اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بدوائر الاستشراق\*.

ويبدو ذلك جلياً في الانتقادات التي وجهها لهم زوداً عن الإسلام ورسوله (ﷺ) وحضارته. وتتكشف موضوعيته في إقراره بعض النتائج التي انتهت إليها أبحاثهم العلمية. ومن ثم يمكننا التسليم بأنه واجه كتابات المستشرقين

---

\* لقد كانت لآراء المستشرقين حيال الإسلام، والقرآن، والنبى (ﷺ)، والحديث الشريف، وثقافة المسلمين ونتائجهم العلمي والفلسفي والأدبي، والعقيدة العربية، أثراً سلبياً على العديد من المثقفين العرب بعامة والمسلمين بخاصة نذكر منهم منصور فهمى، وأحمد أمين، وطه حسين، وإسماعيل مظهر، وإسماعيل أدهم، وحسين فوزي. ولاسيما في بداية حياتهم الفكرية، أى قبل دراساتهم النقدية للغرب.

بعين المنهج النقدي، الذي تناول به كل معطيات الحضارة الغربية. فقد ذهب إلى أن المستشرق الأمريكي ماكونالد (١٨٦٣-١٩٤٣) قد جانبه الصواب في حكمه على تتبع النبي (ﷺ) لإحدى حالات الفناء الصوفي أو الغيبوبة، بأنها مجرد عملية اختبار من نبي إلى رصيفه على النمط الذي يحدث بين الوسطاء الروحانيين في جمعيات تحضير الأرواح.

ويرى إقبال أن ماكونالد لم يفتن إلى أن متابعة النبي (ﷺ) وترقبه لأفعال اليهودي - الذي تتبأ وأدعى أن الخبر يأتيه من السماء - لم يكن سوى إحدى تجليات الحكمة النبوية في استقاء المعارف من أوثق مصادرها، وهو عين منهج الملاحظة في علم النفس. ويقول "ولو أن الأستاذ ماكونالد فهم روح القرآن فهماً أدق تلك الروح التي خلقت الحركة الثقافية التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة في اختبار النبي لليهودي الدجال" (١٨٧).

ولا يقر فون كريمر في رده كل التصوف الإسلامي إلى أصول فيدية هندوسية. ويرى أنه أخطأ عندما نظر إلى فرقة النقشبندية، التي تأثرت بهذه الديانة على أنها تمثل كل التصوف.

وعلى الرغم من موافقته براون على أن المعتزلة من أصول فارسية، إلا أنه يعارضه في رده الأشاعرة إلى أصول سامية عربية. ويرى أن لا دخل للجنس في تباين مواقف هاتين الفرقتين من القضايا الكلامية، وذلك لأن الأشاعرة أيضاً يردون إلى نفس الأصل (١٨٨).

وهاهو يستشهد بآراء بريفولت الذي يؤكد أن روجر بيكون قد انتحل المنهج التجريبي من العرب، وأن معظم آرائه العلمية ترد ثقافته العربية، التي زودته بها دراسته على يد المستشرقين في أكسفورد (١٨٩).

ويستند إلى آراء المستشرق دى بور (١٨٦٦-١٩٤٢) الذي أكد أن البيرونى قد جمع فى دراسته الفلكية بين التجربة الحسية، والاستنباط المنطقي. الأمر الذى جعل منه رائداً لعلم الفلك (١٩٠).

ويبدو أن إقبال قد انتهج عين المنهج الذى استخدمه محمد عبده وتلاميذه من بعده فى تناول كتابات المستشرقين. ويؤكد ذلك تحذيره من الاعتماد على أبحاث علماء الغرب فى الفكر الإسلامى دون تمحيص. وطلب الحقيقة فى مصادرها. ذلك رغم تقديره للعديد من مصنفات الغربية الشاغرة من التعصب العرقى والملى (١٩١).

ويمضى مع مصطفى عبد الرازق إلى أن بعض كتابات أعلام الاستشراق لا تخلو من الأخطاء والأغاليط، التى تترك أثراً سيئاً على من يطالعها للتعلم أو استجلاء الأمور. فبعضها يتعمد التشكيك فى المعتقدات، وأصالة التراث. الأمر الذى يعمل على ظهور التحريف والتجديف بين شباب المسلمين. ويقول "فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين. فى آسيا وفى إفريقيا يتطلبون توجيهاً جديداً لعقيدتهم. ولهذا لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبى، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر. أضيف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة فى وسط آسيا ضد الدين على وجه عام، وضد الإسلام على وجه خاص، تلك الدعوة التى عبرت حدود الهند بالفعل. وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين" (١٩٢).

وينتقل إقبال إلى كتابات الغربيين - من غير المستشرقين - التى تستهدف تشويه العقائد الإسلامية والخط من قيمها ومبادئها.

فنزع إلى أن بعض الكتاب الغربيين قد أساءوا عندما ظنوا أن لباس المرأة في الإسلام (الحجاب) يرد إلى حمية الرجل الشرقي، وغيرته على زوجته وأخواته وبناته. وجعلوا بذلك أن حرص الإسلام على احترام المرأة، وصون جسدها من عيون الغرباء، وحماية مفاتها من الأراذل والمتطعين، الذين لا تخلوا منهم شوارع وميادين أوروبا. هو العلة الحقيقية وراء التزام المسلمين به كفريضة شرعية.

وبين أن تعدد الزوجات ليس فرض عين على المسلمين كما ظن البعض. بل هو جائز كلما اقتضت الحاجة إليه، مثل زيادة أعداد النساء على الرجال، أو المشكلات الخاصة التي تطرأ بين الزوجين. كالشره الجنسي عند الرجل مثلاً، والخلافات التي تؤدي للطلاق. وأوضح أنه أفضل بطبيعة الحال من نظام البغاء المتفشي في أوروبا. كما ذهب إلى أن تعليم المرأة، وعملها ليس محرماً في الإسلام. إذا ما تعارض ذلك مع عفافها، وآداب دينها، ورسالتها مع رعاية بيتها.

وعاب على ظاهرة الاختلاط الجنسي بين طلاب المدارس المختلطة في أوروبا. وانتهى إلى أن الإسلام قد أعطى للمرأة من حقوق لم تتمع إلا ببعضها المرأة الأوروبية، في ظل النظم العلمانية. التي سعت لتحريرها وترقيتها وإسعادها ومنها الاستقلال في الذمة المالية، وحققها في اختيار الزوج، وعقد القران وطلب الطلاق، وولايتها على أطفالها (١٩٣).

ويقول عن الانحلال الخلقي في أوروبا:-

بحرية الأفكار هلك جماعة	إذا لم يكن فيها تدبر عالم
فحرية الأفكار في رأس جاهل	طريق لرد الناس مثل البهائم (١٩٤)

\* \* \*



لاغرو فى أن إقبال قد نجح إلى حد كبير خلال نقده لمعطيات الحضارة الغربية فى إثبات نقائصها، وعدم صلاحيتها للتطبيق فى المجتمع الإسلامى وذلك لأنها وليدة واقعات وظروف خاصة بالثقافة التى نشأت فيها من جهة، وتعارضها مع ثوابت المسلمين العقديّة والنقافية من جهة ثانية، وماديتها المفرطة وإحادها الذى عجل بهرمها وأقول نجمها من جهة ثالثة.

وعلى الجانب الآخر نراه قد وفق - بمنأى عن الأسلوب الخطابي - فى توضيح أن المواطن الإيجابية فى فلسفات الغرب، ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التى تسعى إلى سعادة الإنسان تتضاءل جميعاً إذا ما قورنت بفكر المسلمين المستمد من النص القرآني.

وقد حدد بذلك ميادين الاستفادة من الحضارة الغربية، وحصرها كما ذكرنا فى المناهج بعامة، والعلوم الطبيعية بخاصة.

وبين أضرار سياسة التبعية الفكرية، والتوكيلات المذهبية، والتقليد الأعمى للغرب، والتسليم بصدق وصحة نتاج ثقافته فى كل الميادين. تلك التى يسلكها المستغربون فى البلاد الإسلامية.

وقد أضحى بذلك نموذجاً فريداً للداعية الإسلامى المستتير. بيد أن السؤال مازال مطروحا.

كيف يمكننا الاستفادة من علوم الغرب والتميز بين الصالح والضرار منها (الهندسة الوراثية، الاستتساخ، تأجير الأرحام، علم العقاقير، زراعة الأعضاء)؟ وهل يستطيع العبد الجاهل تقليب عطية سيده؟

ومن أين نأتي بحكمة الموازنة بين البرامج التعليمية الغربية وبين ثوابتنا الثقافية والبون فى عرضهما ومعالجة قضاياهما شاسع وكبير؟

وكيف يتأتى لنا إعادة نظام الخلافة بالتصور الحديث الذي قدمه إقبال في ظل مكائد الغرب وتأميره الذي يعلمه - الداعية الكبير - حق المعرفة؟

وكيف التصدي لادعاءات الغرب وهجماته على الإسلام ومازال معظم قادتنا ومفكرينا المسلمين لا يجيدون إلا الخطب المنبرية وصب اللعنات والشجب في التصريحات أو التواعد بالاغتيالات؟

نأمل أن نجد إجابة عن هذه التساؤلات في الصفحات التالية.

## إقبال والصراع الحضاري

### بين الإسلام والغرب

لقد رفض إقبال كما بينا منطق التبعية الحضارية، الذي يفرض على الأمم الشرقية إقتفاء أثر الغرب وانتحال كل مظاهر ثقافته، باعتباره صاحب الحضارة السائدة.

وقد بنى رفضه على مبررين رئيسيين:-

أولهما أن ليس فيها ما يفتقر إليه الإسلام، بل على العكس من ذلك تماماً فتبدو نظمها وفلسفاتها أمامه متهافته تنبئ عن أفولها وزوالها.

وثانيها يستند على عدة حجج تاريخية: وهى أن الأمم لا ترقى إلا بسواعد أبنائها. وقدرة المجددين على إنهاض الراى العام، ودفعه للتغلب على نكبته، وتوجيهه للسبل التى تنهضه من كبوته. مؤكداً مع أرنولد يوينبى على أن الشدائد والمحن هى التى تشحذ الهمم، وأن إدعاء أوروبا بالتفوق الحضارى - واعتبار دونها من الحضارات التى سبقتها مجرد أطوار مرت بها الحضارة الإنسانية. وانتهت إلى الغرب عندما بلغت ذروتها - لا يعدو أن يكون إدعاءً إختلقه الغربيون ليبرروا دعوتهم لوحدة العالم الاقتصادية والسياسية تحت إمرتهم (١٩٥).

وقد عزف إقبال كذلك عن أسلوب المصالحة والتوفيق، باعتباره غير مجدى أمام سياسة الغرب الاستعمارية وعدائها للإسلام من جهة، والفروق الجوهرية التى تفصل بين الثقافتين (الثوابت والمتغيرات) من جهة أخرى. الأمر الذى دفعه دفعاً نحو دراسة مستقبل الصراع بين الإسلام والغرب، فى ظل التفاوت الحضارى بينهما.

فراح يدرس الذات الفردية والجماعية باعتبارها القوى الدافعة للتطور، ثم إمكانية إعادة الوحدة الإسلامية كقوة واحدة في مواجهة الغرب، وأخيراً تقسيم دور الصهيونية العالمية باعتبارها اليد الخفية التى تتحكم فى سياسة الغرب.

\* \* \*

### موقفه من قضية الهوية :

لقد أدرك إقبال أن أولى الخطى الإيجابية فى طريق الصراع الذى قدر على المسلمين من أجل البقاء فى عالم تحكمه القوى المادية الملحدة وبتزعمه الصهيونية، هو إثبات وجود الذات مع التسليم بتواجد الآخر المتفوق.

ومن ثم كان لازماً عليه مواجهة الصوفية، الذين يعدون فناء الأنا فى الذات الإلهية ذروة الإيمان وغاية الغايات. فذهب إلى أن المفهوم القرآنى لوجود الذات الإلهية والذات الإنسانية يتعارض إلى حد كبير مع مفهوم الصوفى للفناء، الذى يجعل من الأنا الإنسانية شيئاً هزياً ضعيفاً يائساً متواكلاً، عازفاً عن الحياة والمجاهدة فيها، يسعى إلى سحق ذاته ومحوها.

فى حين أن القرآن جعل من هذه الذات خليفة لله على الأرض، تحمل أمانته، وتسعى إلى إعلاء كلمته بعون لا ينقطع منه. الأمر الذى يجعل من مقام البقاء والصحو هو الإيمان الحق وأصدق العبادات<sup>(١٩٦)</sup>. ويقول "وليست المثالية فى الصوفية الإسلامية، فى اعتقادى، فى القضاء على الأنا، فليس الفناء فى الصوفية الإسلامية بالقضاء على الأنا وإنما فى خضوع الذات الانسانية كلية للذات الإلهية. ومثالية الصوفية الإسلامية هى مرحلة وراء مرحلة الفناء، ألا وهى البقاء التى تعد من وجهة نظرى أعلى درجات تأكيد الذات. وعندما أقول "كن صلباً كالماس" فلا أعنى ما يعنيه نيتشه من الصلابة

وقسوة الفؤاد وإنعدام الرحمة، وإنما أعنى تكامل عناصر الذات بحيث يمكنها أن تسد الطريق على قوى التدمير بوسائلها تجاه الخلود الذاتى. ومن الناحية الأخلاقية تعنى "خودى" - فى استعمالها- الاعتماد على الذات، وإحترام الذات، والثقة فى الذات والحفاظ على الذات، بل تأكيد الذات عندما يكون ذلك ضرورة لمصالح الحياة والقدرة على الإستمساك بقضية الحق والعدالة والواجب حتى فى مواجهة الموت. ومثل هذا السلوك أخلاقى فى نظرى إذ أنه يساعد على دمج قوى الذات، ويضفى عليها صلابة، فى مقابل قوى الإنحلال والتفكك. ومن الناحية العملية تحمل الذات حقين رئيسين ألا وهما الحق فى الحياة، والحرية كما تحددها الشريعة الإلهية" (١٩٧).

وعلى الجانب الآخر نجد إقبال يحمل على الذين فقدوا الثقة بذواتهم فراحوا يطلبون الخلاص والعون من الخارج. ولعله يقصد بذلك بعض العلمانيين الذين تجاوزوا الهوية الإسلامية، وحاولوا ربط نواتهم بأوروبا مثل ضيا كوك ألب وتوفيق فكرت فى تركيا. وطه حسين وإسماعيل مظهر فى مصر.

وعاب كذلك على أولئك الذين أرادوا إثبات الذات عن طريق العصبية القومية. مثل دعاة الوحدة العربية، أو القومية الفرعونية أو الفينيقية. ويعد ذلك كله من أشكال سحق الأنا الإسلامية. وهو رد فعل لموجة التشاؤم التى خيمت على العالم الإسلامى فى ظل ترنح الخلافة العثمانية، وهيمنة الغرب وظهور نجم حضارته (١٩٨).

ويرى أن الثقة بالذات والتفاؤل، هما الركيزتان الرئيستان لبناء إرادة الأنا (١٩٩). التى يجب أن تتسم بالعديد من الخصال كالقوة والصلابة والحب والتسامح والتعاون. وكلها مستمدة من إيمانها بالله وعونه لها.

ويرى إقبال أن تقوية الإرادة تحتاج إلى ميران تقوم بتطبيقه الذات على نفسها على أن يسبقه برنامج تربوي دقيق <sup>(٢٠٠)</sup> يبدأ من ترسيخ الإيمان، وينتمى للعلم والعمل ويتمثل في:

الطاعة: وتعنى الانقياد التام لأوامر الله وقانونه الإلهي، وضبط النفس: ويعنى التحكم فى سلوك النفس وإملاك قيادها، والنيابة الإلهية وتعنى خلافة الله على الأرض، وهى أعلى درجات الإرادة الإنسانية <sup>(٢٠١)</sup>.

ويؤكد إقبال على ضرورة تجنب النظريات الغربية فى وضع البرامج التعليمية فى المرحلتين الأولى والثانية. ويعنى بذلك تنشئة الذات على المبادئ والقيم الإسلامية.

ويرى أن الاستعانة ببرامج تربوية بعيدة عن الإسلام فى هاتين المرحلتين لا يخلو من المخاطرة بسلامة التنشئة. وحجته فى ذلك أن البرامج العلمانية فى التربية والتعليم تحمل بين طياتها بذور الانتماء إلى الثقافة التى نشأت فيها، بكل ما تحويه من قيم ومعتقدات <sup>(٢٠٢)</sup>.

وينصح إقبال بضرورة انتقاء واضعى البرامج التربوية فى المدارس الإسلامية على أن يكون مقياس إختيارهم قوة إيمانهم، وجمعهم بين الثقافتين ليتأتى لهم تطبيق منهج التخلية والتحلية.

ويؤكد كذلك على وجوب توظيف الآداب والفنون لنفس الغاية التى يسعى إليها البرنامج التعليمي، حتى لا يكون هناك أدنى تعارض بين التنقيف والتعليم.

أما المرحلة الأخيرة من برنامج تربية الذات، فيجب أن تنصب على العلوم الحديثة، والنظم والفلسفات الجديدة، على أن يقوم الموجهون فى هذه

المرحلة بإعداد دراسات نقدية، تقوم بتقييم الثقافات الوافدة بنظرة موضوعية في متنفس من الحرية (٢٠٣).

وينتقل إقبال من قضية إثبات هوية الذات وتربيتها إلى قضية أخطر وأكثر فاعلية. ألا وهي فعل الذات، وتحديد الأمور التي يجب عليها تنفيذها في صراعها مع الآخر من جهة، وتفاعلها ومساندتها وإنتمائها للذات الجمعية التي تتصوى تحت لوائها من جهة أخرى، - وذلك كله عن طريق منهج الإجتياز والتجاوز وحركته المتطورة التي ترتقى من أسفل إلى أعلى، الذي انتهجه إقبال في معالجة القضايا كما بينا سلفاً.

وينتقل إقبال من "مين دي بيران" (١٧٦٦- نحو ١٧٩٩) إلى أن معيار وجود الذات ليس الإدراك بل الفعل، وأن النقد والتركيب أيسر من التوفيق في حسم القضايا (٢٠٤). ويقول في ذلك "قال الساحل الساكن إننى أعيش لكنى لا أعرف من أنا. قال الموج القلق مجيباً بسرعة: أنا أنا حين أتحرك ولا أكون أنا حين أسكن" (٢٠٥).

فلم يعد تحديد الهوية عند إقبال كاف للصراع بين الإسلام والغرب. بل هو فعل المسلمين، والرغبة الذاتية للأنا التي تتصدى للمشكلات، وتكافح من أجل تحقيق الغايات بوعى تام وإرادة صلبة حرة، معولة كل التعويل على ذاتها. دون أدنى تواكل منها على الآخرين أو تعلل بالظروف والعقبات (٢٠٦). ففوة فعل الذات المعدة للصراع لا تكل ولا تلين ولا تيأس من الجهاد. ومن ثم يكتب لها الخلود ويقول إقبال في ذلك "قمنتى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً، بل أن تصير شيئاً. والجهد الذى تبذله الذات لكى تكون شيئاً هو الذى يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً" (٢٠٧).

ويوضح إقبال أن التأمل الذى تبذله الذات لتقوية الإرادة ليس تأملاً

صوفياً بالمعنى المتعارف عليه عند أهل الوجد والبكائين. بل هو تأمل تتصهر فيه الذات انصهاراً يجعلها أصلب من الماس النقى كما أن الفعل الذي تبذله الإرادة ليس هو التعبد والتسك بكثرة الصلوات واعتكاف الزهاد بل هو الجهاد في كل الميادين جهاد بالقلم والسيف. ويقول:-

أيها المغفل معنى الكلم      أثبتن في القلب ألفاظ الفم...  
لذة الإيمان زد بالعمل      مات إيماء إذا لم يعمل (٢٠٨)

ويقول في موضع آخر:-

مادري الشيخ أن توحيد فكر      دون فعل بعد لغو كلام  
يا إماماً لركعة كيف تدري      في الوري ما إمامه الأقوام (٢٠٩)

ويحرص إقبال على تأكيد معنى الجهاد وشروط الصراع. فيبين أن الجهاد لا يكتسب صفته الشرعية إلا إذا كان من أجل نصره دين الله. وهو سطو مذموم وجرم لاسبيل للتطهر منه إذا كان من أجل مطامع شخصية في منصب أوجاه. ويبين أن شرط الصراع بالعدة أي لا ينبغي على الذات المكافحة، خوض الصراع المسلح قبل الاستعداد له. قال تعالى "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لاتظلمون" (سورة الأنفال الآية ٦٠). ويقول إقبال في ذلك "اصبغ القلب بصبغة الله، وأعط العشق الناموس والاسم والصيت إن طبع المسلم بالمحبة قاهر، ولو لم يكن المسلم عاشقاً فهو كافر... والسلام شر عندما يكون المقصود هو الغير والحرب خير إذا كان الغرض منها هو الله. فإذا لم يرتفع الحق بسيوفنا، فالحرب لقومنا مهانة" (٢١٠).

ويقول أيضاً "لاتحفل بالصيد على الشاطئ حيث تموت أنعام الحياة. ألق بنفسك في البحر وكافح الأمواج، لأن الخلود هو ثمن النضال في



المعركة" (٢١١). وعلى الرغم من رفض إقبال لتصور الذات الكلية ووحدة الوجود. وتسليمه مع توينبى بأن وعى الذات الفردية، وإرادتها الحرة، وقوتها الصلبة، هي التى تقوم بعملية التغيير للنهضة (٢١٢). إلا أنه ينزع إلى أن هذه الذات المنطوية يجب عليها بعد إكمالها، أن تتضوى طواعية تحت لواء الجماعة. إيماناً منه بأن صراع الإسلام والغرب إن كانت عدته يجب أن تبدأ من الوعى الفردى، فإن زروته يجب أن تصل إلى الوعى الجماعى. وذلك لن يتحقق إلا بتوحيد الذوات الفردية فى ذات جماعية واحدة. شريطة ألا تنوب هذه الذوات أو تنصهر فى الوحدة الكلية، إلا عند التعاون فى تحقيق الغايات.

مبيناً مع الفيلسوف الانجليزى ماكتجارت (١٨٦٦-١٩٢٥) أن نظام الجماعة أو الوحدة المنشودة ليس نظاماً أزلياً تلقائياً. بل هو نتيجة جهاد غريزى ودأب واع متواصل. وتسير الذات فيه من التشتت والاضطراب إلى الوحدة والنظام فيصبح الإبداع الفردى إبداعاً وخلقاً جماعياً (٢١٣).

ويقول:-

رحمة للفرد ارتباط الأمة  
وكمال جوهره من الأمة  
كن صديقاً مع الجماعة قدر المستطاع  
وكن مع الأحرار مثل الشعاع...  
الفرد مرآة الأمة والأمة مرآة الفرد  
وهما فلك ودرر ونجوم فى نهر المجرة...  
وحدته محكمة من الكثرة  
والكثرة فى وحدته وحده...  
كل من لم يشرب من بئر الأمة  
انطفأت مشاعل النغم فى عوده  
الفرد الوحيد يغفل عن المقاصد  
قوته تميل للتشتت  
تجمع الأمة شمل المنة  
فيه تحبوه عظيم الهمة (٢١٤)

## موقفه من الجامعة الإسلامية والرابطة الإنسانية :

اتساقاً مع دعوة إقبال لتفرد الأنا من جهة، وإتحادها مع الذوات الأخرى التى على شاكلتها لخلق الذات الجماعية القادرة على المواجهة فى الصراع الحضارى من جهة أخرى. نجد إقبال يتبنى فكرة الوحدة الإسلامية، ويرفض فكرة الكوكبة أو العولمة. ويحاول مصادرة فكرة الرابطة الإنسانية لصالح الإسلام، باعتباره دعوة عالمية.

وهو يتفق فى ذلك تمام الاتفاق مع دعاة الجامعة الإسلامية فى شتى أرجاء العالم الإسلامى<sup>(٢١٥)</sup>.

غير أن دعوة إقبال لها ما يميزها عن غيرها:-

- فهو لا يرى أى جدوى من الجامعة الإسلامية إذ لم تقم على وعى الذات والإرادة الفاعلة، أى أنه يجعل من الرابطة الإسلامية غاية يجب أن يسعى إليها كل مسلم، باعتبارها الدرع الحامى له، والكيان الذى يضمن وجود هويته، والعالم الذى يحقق فيه ذاته.

- وعلى ذلك فإن إقبال يضع الوعى بالهوية والولاء الوجدانى والعقلى لها من الشروط الرئيسية للوحدة الإسلامية<sup>(٢١٦)</sup>. ويستشهد إقبال فى ذلك بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلٍّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المائدة - آية ١٠٥).

- ويفصل إقبال بين الدعوة للخلافة التى تجعل من الأمة الإسلامية سلطنة واحدة تحت إمرة حاكم واحد، وبين إتحاد المسلمين. وقد أشرنا فيما

سبق إلى أنه وضع تصوراً جديداً يجمع بين فكرة الاستقلال الذاتى، والوحدة الإسلامية فى شكل إتحاد أمم إسلامية. على أن يكون الولاء الأول لهذه الأمم، وليس للعنصرية أو القبلية.

وقد ألمحنا فيما سبق إلى أنه رفض رفضاً تاماً الدعوة للفرعونية والرابطة الشرقية والقومية العربية باعتبارها إحدى مكائد الغرب التى أراد عن طريقها فرقة المسلمين وتشتيتهم<sup>(٢١٧)</sup>.

ويقول:-

إن كثرة الاتباع تصنع الوحدة  
وحين تتضج الوحدة تقوم الأمة  
وكل جمع يكون حياً برباط الوحدة  
ووحدة المسلمين هى من دين الفطرة  
قوة الدين نابعة من الوحدة  
وإذا قامت الوحدة تقوم الأمة...  
لست أفغانيا ولا تركيا ولا تبارياً  
فأنا ابن حديقة الإسلام وأحد فروعها  
لقد حرم ديننا تفاضل الناس بالعرق  
أو اللون فنحن أبناء ربيع جديد<sup>(٢١٨)</sup>

فكرة الوحدة الإسلامية ليست تكتل أو إعلان حرب ضد الغرب، كما صورته دوائر الإستشراق وساسة الغرب فى وضعهم مصطلح **Pan islamism** \*<sup>(٢١٩)</sup>. بل هو تعايش سلمى يضمن تواجد الأنا مع الآخرين.

---

\* أطلق الأوروبيون على حركة الجامعة الإسلامية هذا المصطلح. وكانت هذه الحركة بمثابة انتفاضة للمسلمين ضد العالم الأوروبى فى أعين ساسة الغرب ومفكرىها. الأمر الذى دفعهم إلى إحكام القبضة على العالم الإسلامى للحيلولة بين هذه الفكرة وبين تحقيقها الأمر الذى دفع فرنسا لشن حملة على تونس والجزائر ودفع الانجليز إلى احتلال مصر ودعا المستشرق الفرنسى هانوتو واللورد كرومر الانجليزى إلى -

وقد بين إقبال أن هذا المصطلح ابتدعته الصحافة الفرنسية، ثم رددتها معظم الصحف الغربية لاستعلاء العالم الأوروبي على المسلمين. وقد وضعوا بذلك الخطوط العريضة لخطة الصراع بين الإسلام والغرب من جهة، وبرروا سياستهم الإستعمارية تجاه البلدان الإسلامية من جهة ثانية، وأكدوا مزاعم الصهيونية والحملات التبشيرية وأرباب الاستشراق الدينى التى كانت ترمى الإسلام بالهمجية والسادية من جهة ثالثة.

واستند فى ذلك إلى تصريحات ساستهم بأن الإسلام هو العدو الأول للغرب، ومن ثم يجب على كل الغربيين العمل من أجل الحيلولة لوحدة المسلمين، وأولى هذه الخطوات هى السيطرة على العرب بوصفهم القوى الرئيسية للإسلام، وإضعاف الدول الإسلامية الأخرى عن طريق الحروب العرقية والفتن الطائفية

والحركات الانفصالية، وتزييف الوعى الإسلامى بالفلسفات الإلحادية

---

= محاربة جامعة الدول الإسلامية والتكيد بزعمائها. فى حين كانت ألمانيا تلعب من وراء الستار لمعاكسة إنجلترا وفرنسا حيناً، وخدمة أغراضها الاستعمارية فى تركيا حيناً آخر. بينما دعا الضابط الأنجليزى توماس لورنس (١٨٨٨-١٩٣٥) للتفرقة بين العرب والأتراك انطلاقاً من النعرة القومية التى راح يبعثها فى عقول المستعبرين العرب ولاسيما فى الشام والحجاز بغية تشتيت جمع المسلمين وإنقسام الامبراطورية العثمانية ذلك فضلاً عن تشجيع الفرنسيين للحركات الانفصالية فى العالم الأوروبى. ضعف إلى ذلك تأمر معظم الدول الكبرى الأوروبية على الدولة العثمانية، والعمل على إضعافها إقتصادياً وعسكرياً ولاسيما بعد مؤتمر باريس ١٨٥٦م. وسعت روسيا والنمسا إلى تحريض المسلمين على الخلافة العثمانية، ولاسيما فى البوسنة والهرسك. بينما عكف اليهود والماسونيين على تشكيل جناح يسارى فى جمعية الاتحاد والترقى يعمل على بعث النعرة التورانية فى الأتراك.

والنزعات المادية، واجتذاب قادة الرأي العام إلى انتحال الثقافة الغربية.

ويقول إقبال فى ذلك "إن سادة الغرب وكلهم مكر وخداع علموا المسلمين البعد عن الدين وعن روحه العالمية، فاصيبوا بضيق الأفق وغلبوا الأثرة الإقليمية على المبادئ الإنسانية الشاملة، التى تتطوى عليها طبيعة الإسلام. على أن مكر ساسة الغرب وخداعهم إنما يتمثل فى أنهم يفكرون فى المركزية ويسعون نحو الوحدة ولكنكم تفكرون فى الانقسام والتجزؤ. قل لى بربك ما معنى الشام وفلسطين والعراق؟ ليس لهذه المناطق معنى إلا فى الحظيرة الإسلامية" (٢٢٠).

ويبدو تأثر إقبال بجمال الدين الأفغانى واضحاً، وإن كان يخالفه فى شكل الرابطة الإسلامية (٢٢١).

ويمكننا أن نلاحظ كذلك الفرق الشاسع بينه وبين دعوة الكواكبى. فعلى الرغم من إتفاقهما على الشكل السياسى الذى يربط الأقطار الإسلامية، وكذا مقر مجلس الوحدة. فإنهما يختلفان فى الأسس.

فقد فصل الكواكبى الدين والدولة (٢٢٢) فى نظام دولته الداخلى، وجعل من الجنس واللغة والوطن والحقوق المشتركة هى الشروط الأساسية للوحدة دون الدين (٢٢٣).

أما إقبال فقد رفض كل مظاهر النظم السياسية العلمانية سواء فى الداخل أو الخارج. ودعا دعوة صريحة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فى جميع الأقطار المتحدة، والإلتزام بمفهوم الأخوة الإسلامية بدلاً من مفهوم القومية الغربى الحديث. ويقول فى ذلك "لو أننا نختار فى بلادنا الحياة البسيطة والتشكيلات الأساسية على أساس تعاليم الدين الإسلامى فقط. فسوف نقدم للعالم نموذجاً قيماً عن المجتمع الإسلامى، وهذا النموذج يمكنه أن يترك أثراً

عميقاً في حياة جميع المسلمين ولعله في جميع العالم" (٢٢٤).

ويواجه إقبال فكرة الرابطة الإنسانية وأشكالها (الكوكبة\* والعولمة (٢٢٥) بمنطق الداعية الإسلامي المستتير. وذلك بتطويره علاقة الصراع بين الإسلام والغرب، واستحالته إلى علاقة المصادرة. فقد فطن إلى أن فكرة الرابطة الإنسانية ووحدة الأديان والكوكبة وغير ذلك من الصيغ التي تعمل على طمس الهويات، ما هي إلا إحدى حيل الغرب التي تعمل جاهدة على تغريب الشخصية الإسلامية. فأراد مصادرة هذه الفكرة لصالح الإسلام.

فراح يدعو لعالمية الإسلام التي لا تفرق بين الأعراق والأجناس، والأوطان والشعوب، والغنى والفقر، والأسود والابيض. الأمر الذي يجعلها أهلاً بأن تكون أساس الرابطة الإنسانية (٢٢٦). ويقول إقبال "ويخيل لي أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجياً إلى أن الإسلام ليس قومية ولا فتحاً ولا إستعماراً، وإنما هو رابطة أمم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة" (٢٢٧).

ويمضي إقبال مع توينبي إلى أن علة إخفاق الوحدات العلمانية بين الدول الغربية ذاتها ومنها عصبية الأمم ترجع إلى طبيعة الحضارة الأوروبية نفسها

---

\* يعد توفيق فكرت وسلامة موسى وإسماعيل أدهم من أوائل دعاة الكوكبة أو العولمة في الثقافة العربية الإسلامية وكانت ترمى هذه الدعوة في العقد الثاني من القرن العشرين إلى العزوف عن التعصب بكل أشكاله، وتبنى دعوة أوجست كونت للدين العالمي، والتعاون بين البشر بغض النظر عن الجنسيات والأوطان، والعمل من أجل سعادة الإنسان على هذا الكوكب بنشر العدالة والحرية والإخاء والمساواة. ويعد مصطلح العولمة المعاصر الشارح للبعد الاقتصادي لهذه الدعوة.

وما فيها من متناقضات وصراعات (٢٢٨).

ويبين أنه على الرغم من تظاهر دعاة الرابطة الإنسانية والتعاون الدولي بالإخاء والمساواة إلا أن جوهر هذه الدعوة المادى القائم على المصالح الاقتصادية (٢٢٩)، سرعان ما يكشف عن حقيقة القبيحة التى لا تؤمن إلا بمنطق العنف فى تحقيق الأغراض تعصباً لعرق وجنس وملة ولون. ومن ثم لاجابة للمسلمين لمثل هذه الوحدة التى هى فى الحقيقة ليست إلا مؤامرة على وجودهم. ويقول :

بؤساء الأرض راموا سننا      لتزول الحرب فى هذى العصور  
وسمعنا أن نباشى قبور      شركة اشادوا لتقسيم القبور (٢٣٠)

### موقفه من اليهود والصهيونية :

لقد كانت سياحات إقبال فى العالم الأوروبى، واتصاله المباشر ببعض ساسته وأدبائه ومفكره، وراء تكشفه مدى سلطة اليهود على مقاليد الأمور فى جل بلدان الغرب. وتبين أن تعاطف الإنجليز والأمريكان مع الصهاينة لا يرجع للتقارب الملى بين البروتستانتية واليهود فحسب، بل يرجع إلى المصالح المتبادلة بينهم من جهة، وتغلغل اليهود فى الشؤون الاقتصادية والسياسية، بل والاجتماعية والثقافية فى معظم بلدان العالم الغربى من جهة أخرى.

وذهب إلى أن سياسة الصراع التى فرضت على العالم الإسلامى من قبل الغرب، ترد فى المقام الأول إلى الصهاينة ومكائد اليهود وأطماعهم فى العالم العربى بخاصة، والعالم الإسلامى بعامة. ومن ثم يجب النظر إلى اليهود والصهيونية العالمية باعتبارهما كياناً واحداً، عند تقييم العلاقة بين المسلمين والغرب. وإن تظاهرت بعض البلدان الأوروبية بعكس ذلك. ويقول

"إن لليهود قبضة قوية يشددونها على مجرى الدم فى سواعد أهل الغرب وبذلك تكون لهم السيطرة كل السيطرة" (٢٣١).

ويعيب إقبال على بعض قادة المسلمين استعانتهم بالدول الغربية فى تسييس أمورهم الداخلية، أو فض نزاعاتهم السياسية مع اليهود أو مع بلدان غربية أخرى. إيماناً منه بأن التجربة الخاصة والاعتماد على الذات هو الطريق الآمن للمسلمين وإن طال هذا الطريق ووعر. وحجته فى ذلك أن معظم الأنظمة السياسية التى تتحكم فى العالم الغربى تدين بأصولها إلى اليهود. الأمر الذى يجعلهم قادرين على توجيهها لخدمة مصالحهم دون غيرهم (٢٣٢).

ويبين أن الإشتراكية والرأسمالية على تباعدهما ترد جذورهما إليهم. ويقول "إنه لادواء لكم فى جنيف ولا فى لندن لأنكم تعلمون أن اليهود لايزالون يتحكمون فى سياسة أوروبا، ولايزالون يملكون زمامها. إن الأمم لاتذوق طعم الحرية والاستقلال حتى تربي فيها الشخصية والإعتداد بالنفس، وتعرف لذة الظهور" (٢٣٣).

وذهب إلى أن القضية الفلسطينية والصراع العربى الصهيونى يجب أن ينظر له باعتباره صراع بين الإسلام والغرب. وعلى ذلك يجب على المسلمين تخليص المسجد الأقصى من أيدي اليهود قبل الشروع فى إقامة أى وحدة، وذلك لأن تواجد الغرب على بوابة العالم الإسلامى الشرقية يحول بين المسلمين وبين تحقيق وحدتهم، ويقضى تماماً على فكرة الدولة العربية الموحدة.

ويوضح إقبال أن وجود اليهود فى فلسطين ليس له سند شرعى. كما أن مطالبتهم بالمسجد الأقصى ليس له مبرر عقدى بل إن التاريخ السياسى والدينى يثبت أن هذه الأرض أرض عربية. وأن الأماكن المقدسة لليهود فيها



ليست أكثر أهمية من كنائس المسيحيين. أو مساجد المسلمين (٢٣٤).

أما إذا كان الصهاينة يريدون القول بأن طول مكوثهم في فلسطين في الأزمان الغابرة يعطيهم الحق في إمتلاك الأرض، فبنفس المعيار يجب على العرب المسلمين المطالبة بأسبانيا التي استوطنوها نحو سبعة قرون (٢٣٥). وانتهى إلى أن القضية الفلسطينية لن تحل عن طريق المفاوضات أبداً، وذلك لأن الغرب فيها خصم وحكم. وأن أرواح الشهداء سوف تتعقب قادة العرب والمسلمين حتى يثأرون لهم (٢٣٦).

ويقول "ومن الواجب أن ينتبه العرب بأنهم لا يستطيعون الاعتماد على توجيه أولئك الملوك والقادة، الذين لا يملكون الكفاءة والقدرة للوصول إلى رأى حول قضية فلسطين بحرية فكر واستقلال ضمير. فكل ما يقرره العرب لابد أن يقرروه معتمدين على أنفسهم، بعد دراسة كاملة للمشكلة التي يواجهونها" (٢٣٧).

\* \* \*

وإذا ما تأملنا كتابات إقبال حيال قضية الصراع بين المسلمين والغرب، سوف ندرك أنه كان أكثر المجددين الإسلاميين توضيحاً لأبعادها، وذلك يرجع لدرايته الكاملة بجذورها وأطوارها. الأمر الذي يبرر مواطن الجدة والابتكار في الرؤى والتصورات التي قدمها لحسم ذلك الصراع.

ويبدو ذلك بوضوح في حديثه عن الأنا أو الهوية الإسلامية - التي انصبت عليها فلسفته وشغلت الحيز الأكبر من كتاباته - تلك التي جمع فيها بين فكرة تهذيب النفس وترويضها وتهيئتها التي ابتدعتها الفلسفة اليوجية \*

---

\* اليوجا كلمة سنسكريتية تعنى الاتحاد وهي إحدى المدارس الهندوسية، ومن أشهر كتبها المقدسة "سوترا اليوجا" وهي فلسفة عملية أكثر منها نظرية. ويبدو ذلك في صلاتهم -

الهندوسية من جهة، وبين الدعوة القرآنية التى تجعل من الإرادة الذاتية السبيل للتغيير والفلاح من جهة أخرى.

ولا يؤخذ على آرائه حيال فلسفته الذاتية إلا برنامج تربيتها، الذى يصعب تطبيقه على بساطته فى حياتنا المعاصرة. فليس فى مقدور البيت المسلم غلق الأبواب والنوافذ أمام ثقافة الغرب.

ويتعذر كذلك وجود أساتذة متخصصين مطبوعين بالطابع الإسلامى. على الطراز الذى قدمه إقبال لإعداد البرامج التعليمية الإسلامية - فى ظل التبعية الفكرية والمطامع الشخصية التى يتسم بها معظم قادة الفكر فى الأقطار الإسلامية. ذلك فضلاً عن صعوبة تكوين العقل الجمعى وإرتقاء الذات الفردية لمرتبة الذات الكلية فى العالم الإسلامى، عن طريق التربية والتعليم. ويصعب تحقيقه كذلك عن طريق القوة العسكرية، والفتح كما حدث فى الماضى.

---

= وطقوس عبادتهم التى تتمثل فى ضبط التنفس، والجلوس فى وضع معين، والامتناع عن الجنس. وهى تختلف عن مدرسة اليوجاكارا البوذية. وترد تعاليمها إلى الفيلسوف البوذى "فاسوبند" وشقيقه "أسانجا" اللذان أعليا من شأن العقل والمنطق. وكلا المدرستان اليوجا الهندوسية واليوجاكارا تختلف عن مذهب اليوجية الحديثة، التى ترد للحكيم "باتا بخالى" وظهرت فى القرن الثانى قبل الميلاد. ويؤمن أتباع هذا المذهب بوجود وخلود الكائنات الروحية (الملائكة) والكواكب والكائنات النارية (الجن والعفاريت)، ويعدون الأشكال المادية للأشياء مجرد أعراض زائلة ليس لها وجود حقيقى. وأكدت فى تعاليمها على ضرورة التمسك بعمل الخير والإحسان لكافة الخلق، والسعى فى إخضاع الشهوات البدنية للقوة النفسية. وجاء عن البيرونى أن أتباع هذا المذهب كانوا من الموحدين والمؤمنين بوجود إله مجرد، ترد إليه كل المخلوقات. ويبدو تأثر إقبال بهذه الفلسفة فى تعويله على الإرادة الذاتية فى التغيير من جهة، والتحكم فى الرغبات من جهة ثانية، والاندفاع صوب الغاية من جهة ثالثة.

أما حديثه عن الجامعة الإسلامية فلا يعدو أن يكون تأثيراً كبيراً بحلم الإغنائى، الذى طالما أعرب إقبال عن أمله فى تحقيقه. ويبدو أن إقبال قد فطن إلى كونه حلماً صعب التحقيق فى ظل واقع المسلمين المرير، فنألفه فى كتاباته الأولى متفائلاً وكأنه يستشرف تحقق الوحدة بعين المتيقن "لقد وصلت حفنة ترابنا إلى عنان الفلك وسوف يبدو ذلك الفارس من هذا الغبار. إن شعلة غد العالم هى لهيبنا النائم فى تراب يومنا. فبرعنا روضة فى الآكام، وأعيننا مضيئة بصبح الغد فى أيها الفارس الأشهب للزمان، تعال! وياضياء عين الامكان تعال أوجد رونق الزمان، وعمر سواد العيون، وسكن صخب الأقوام" (٢٣٨).

غير أنه فى كتاباته الأخيرة يفصح عن يأسه من تحقق الحلم ويسأل الله أن يقوم بتوحيد المسلمين ماداموا هم عاجزين عن ذلك الأمر. ويقول "إننى لست خائفاً من أعداء الإسلام قدر ما أخاف على المسلمين من أنفسهم" (٢٣٩).

ويقول فى موضع آخر:

يا من أنت فى الوجود مثل الروح	أنت روحنا ومنا تسنتر
النعمة من فيضك فى عود الحياة	الموت فى طريقك محسود الحياة
أظهر البركان من أعواننا	وأحرق كل ماسوى الله من نيراننا
لقد ضاع خيط الوحدة من أيدينا	فما أكثر العقد فى أمرنا
نحن فى العالم مثل النجوم الحائرة	أخوة نعم لكن غرباء
قم بإعادة تنظيم هذا الورق	وقم بأحياء قانون المحبة من جديد
وابعثنا إلى نفس الخدمة	وأودع أمرك لأحبائك
امنح السالكين منزل التسليم	وامنحنا قوة إيمان إبراهيم
علم العشاق من أفعال "لا"	وعلم الغافل رمز إلا الله (٢٤٠)

والسؤال المطروح هل يدرج مشروع إقبال مجلس الأمم الإسلامية ضمن يوتوبيات التجديد الإسلامى التى خطها كل من الأفغانى فى الجامعة الإسلامية ومحمد عبده فى جزيرة المصلحين والكواكبي فى أم القرى؟



## الخاتمة

لقد حاولت فى الصفحات السالفة توضيح موقف محمد إقبال من الحضارة الغربية، محلاً الأسس والأفكار الرئيسية التى بنيت عليها رؤيته لطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب. وبينت كذلك المنهج الذى انتهجه فى تناول القضايا والمشكلات، التى تعرض لها خلال شرحه لأبعاد فلسفته ووجهته فى التجديد والإصلاح.

### وقد انتهيت من ذلك كله إلى عدة نتائج أهمها:-

أن إقبال يعد من المفكرين القلائل الذين تتميز كتاباتهم بوضوح الآراء، وإتساق الأفكار، والموضوعية فى النقد. ويبدو ذلك بوضوح فى موقفه النقدى من المفكرين المحافظين الرجعيين، والصوفية، والتغريبين، والمجددين المعتدلين، وكذا من المدنية الغربية ونظمها وآدابها وفلسفاتها، ومن أعلام المستشرقين.

فلم نجد فى نقوده نكوصاً أو تناقضاً أو اضطراباً ينبأ عن العجلة، وقلة الدارية كما هو الحال عند بعض رصفائه من دعاة النهضة والتجديد.

إن ثراء معارف إقبال وجمعه بين الثقافة الهندية والإسلامية والغربية، مكنه من الوقوف على جذور أبعاد قضية الأنا والآخر. ويتضح ذلك فى محاولته الجادة توحيد رؤى المحافظين والمحدثين وتوجيهها صوب التجديد الذى يجمع بين الأصالة والمعاصرة فى قضية تركيبية واحدة.

وذلك عن طريق نقض كل الثنائيات (القديم والجديد، الدين والعلم، العقل والنقل، العروبة والإسلام) التى علقت بالفكر الإسلامى وحالت دون تطوره. وموقفه موقفاً نقدياً من الآخر.

إن تأثر إقبال بنهج الشيوصوفية فى التأليف بين المعارف النصية (مأجاء فى التوراة والإنجيل والقرآن) والعلوم الحديثة فى صياغة منهجه - الذى أطلقت عليه الاجتياز والتجاوز - لا ينقص من أصالة نهجه فى تأويل القرآن، بل يعبر عن قدرة إقبال على مصادرة الفكر الوافد من شتى الثقافات لصالح وجهته التجديدية الإسلامية.

لايمكننا الوقوف على حقيقة موقف إقبال من الغرب بمنأى عن دراسة متأنية لآرائه حيال قضية التراث والتجديد، وفلسفة الذات، ودعوته للجامعة الإسلامية. وذلك لأنها تعد جوهرأ واحداً ينبثق عنه رؤيته لطبيعة العلاقة التى تربط بين الأنا والآخر أو المسلمين والغرب.

وعلى ذلك من الخطأ الاعتماد على جانب من كتاباته دون الآخر. فقد حوت دواوينه الشعرية جل آرائه، وضمت القصيدة الواحدة العديد من أفكاره. أما كتاباته النثرية فعلى قلتها قد كشفت عن وجهته وأسلوبه ومنهجه ونقوده للفكرة الغربية.

إن حديث إقبال عن الهوية الإسلامية قد نجح فى تطوير قضية العلاقة بين الأنا والآخر. فقد تجاوز السؤال المطروح من أنا؟ إلى ماذا يجب على أن أفعل؟ وجعل مفهوم الولاء قائماً على الوعى بدلاً من العاطفة.

إن تصوره للجامعة الإسلامية ورفضه للعولمة جاء متسقاً تماماً مع رؤيته المعاصرة لطبيعة الصراع بين الشرق والغرب. كما أن عزوفه عن فكرة الخلافة والدولة الإسلامية الموحدة، ودعوته لعصبة أمم إسلامية تتواءم مع طبيعة العصر الذى نعيش فيه.

ومن ثم لايمكننا رد إخفاقها إلى قصور ذاتى فيها، بل يرد إلى المسلمين أنفسهم، والتحديات المعاصرة.

إن عزوف إقبال عن فكرة الدولة الواحدة للإسلام، لاتعد موافقة من جانبه على مبدأ فصل الدين عن الدولة الغربى، بل على العكس من ذلك نجد أنه يؤكد على أن الدولة الإسلامية تكتسب هويتها من تطبيقها للشرعة، على شتى نواحي الحياة. وإن استعارتها للنظم والقوانين الغربية تعد خيانة من جانبها لهويتها وتنازل عن شخصاتها.

أن إقبال لم يكن سلفياً تقليدياً يكفر الخصوم ويقاطع الآخر انتصاراً لتراثه التقليد الذى يخاف عليه من فتنة العصر الذى يعيش فيه، بل كان سلفياً من منظور جديد يستطيع الفصل بين الثوابت والمتغيرات، ويجيد النقد والانتقاء ويحمل على التقليد بكل وجوهه. الأمر الذى يبرر نقوده للشاعرة، ومجه نهج الغزالي الصوفى. على الرغم من ثنائه على موقفهم المعارض للفلسفة اليونانية.

وكذا تأييده لحركة السيد أحمد خان ووجهته التحديثية، غير عابئ بالإتهامات التى وجهت للرجل وتأويلاته ومنهجه فى الإصلاح. ذلك فضلاً عن ذمه منهج محمد بن عبد الوهاب فى الاجتهاد والتفسير الذى انحصر فى دائرة الانتقاء من السلف دون إعمال العقل والتأويل العلمى للنص القرآنى، رغم إعراب إقبال عن تقديره لجهود الوهابيين فى تخليص الدين من العادات الفاسدة والبدع والخرافات.

إن نقادات إقبال للغرب لم تكن من منظور ذاتى أو مذهبى، بل كانت من منطلق موضوعى ودراسة متأنية لطبيعة الشريعة الإسلامية. واستناداً على منهجه فى التأويل الذى بين أن النص القرآنى فى حالة تطور مستمر. الأمر الذى يبرر موقفه النقضى لفكرة الكوكبة أو الرابطة الإنسانية ومصادرتها لصالح حقيقة عالمية الإسلام، ورفضه انتحال نظم الغرب وفلسفاته (الحدائث)،

ومجه سياسة التبعية الفكرية. وقبوله فكرة التحديث والإطلاع على العلوم الغربية والاستفادة منها.

إن النقود التى وجهت لفلسفة إقبال مثل إفراطه فى التأويلات العقلية، واعتماده على الرؤى الذاتية فى تفسير النص القرآنى من جهة، وإقتباسه بعض الرؤى الفلسفية الغربية وتوظيفها فى منهجه التجديدى من جهة أخرى. لاينزل إقبال من مرتبته كفيلسوف مسلم نجح فى صياغة مشروع متكامل للنهضة الإسلامية، ومستقبل الصراع بين الإسلام والغرب على الرغم من صعوبة تطبيق مشروعه.

إن دراية إقبال الواسعة بقوة الصهيونية العالمية، وأثر اليهود على سياسة الغرب، هى التى دفعته إلى إختيار علاقة الصراع والمصادرة دون غيرها من صيغ التوفيق أو المصالحة.

ويعبر ذلك عن واقعيته وعمق رؤيته للأمور، وصدق حدسه واستشرافه للأحداث.

وها هو الواقع خير شاهد على ذلك.

وحقيق بنا أن نتساءل ترى مَنْ مِنْ الرجال نحتاج ليحدد لنا طبيعة العلاقة بين الأنا المهزوم والآخر الظالم تراه خالد صاحب الحسام البارق؟ أم داهية العرب معاوية؟ أم تراه وليد الثكلى الفلسطينية العاقر؟

أم ترانا ننتظر حتى يعم السلام وتؤلف القلوب وتزول الأحقاد فى الساعة ٢٥ فى يوم ٣٢ من الشهر ١٣ من السنة ١٤٥٣ حسب التقويم الأزلى؟



## المراجع مرتبة حسب ورودها

- (١) عبدالله بن صالح العثيمين: الرسالة الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، بحث فى كتاب بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٣، ج ١، ص ٩١-١١٤.
- (٢) عبد المقصود عبد القنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، مكتبة الزهراء، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٧٣، ٧٤.
- (٣) أبو الحسن على الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط ٤، ١٩٨٣، ص ٧٧، ٧٨.
- (٤) اليف الدين الترابى: أبو الأعلى المودودى: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ١٩٨٧، ص ١٠٢-١١٢.
- (٥) عبد المقصود عبد القنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ٧٢، ٧٣.
- (٦) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٤٧٦.
- (٧) سمير عبد الحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال المكتبة العلمية ومطبعها لاهور، باكستان، ١٩٧٦، ص ٢١.
- (٨) حسين مجيب المصرى: الأندلس بين شوقى وإقبال دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن، دار الوعى، حلب، سوريا، ١٩٩٤، ص ٣٣٦.
- (٩) أبو الحسن على الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص ٧٧، ٧٨.
- (١٠) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين: مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١٨.
- (١١) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠، ص ٧.
- (١٢) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه فى الدعوة إلى الله، بحث غير منشور، رسالة ماجستير مقدمة لكلية أصول الدين بالأزهر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٦٩.

- (١٣) محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبدالوهاب عزام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١١٣، ١١٤.
- (١٤) محمد السعيد جمال الدين: مقدمة ديوان رسالة الخلود لمحمد إقبال، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢.
- (١٥) سمير عبد الحميد إبراهيم: مع إقبال شاعر الوحدة الإسلامية، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٠٦.
- (١٦) عبد اللطيف الجوهري: ضرب الكليم، ترجمة عبدالوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٢.
- (١٧) محمد إقبال: مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ٢١.
- (١٨) سمير عبد الحميد إبراهيم: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، دمشق، ب ت، ص ٢٧١ : ٢٨٦.
- (١٩) أبو الأعلى المودودي: محمد إقبال الشاعر الساخر، مقال في مجلة منبر الإسلام، ١٢، مايو ١٩٦٢، ص ٣٦.
- (٢٠) عثمان أمين: العلامة محمد إقبال حياته وأثاره، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٤٦-٧٣.
- (٢١) أحمد معوض: ضرب الكليم، ص ١٠٤.
- (٢٢) محمد إقبال: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٣١.
- (٢٣) عاطف العراقي: ضرب الكليم، ص ١١٨، ١١٩.
- (٢٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٨٢.
- (٢٥) محمد إقبال: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٨٩، ٣٩٠.
- (٢٦) محمد البهي: محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٤٠.
- (٢٧) عبد المقصود عبد القنى: نفس المرجع، ص ١٤٢، ١٣٦.
- (٢٨) محمد إقبال: ففى السماء، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٠٤.
- (٢٩) محمد إقبال: هدية الحجاز، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٦٨.
- (٣٠) محمد إقبال:

- (٣١) أبو الحسن علي الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٧٢، ٧٣.
- (٣٢) محمد إقبال: فى السماء، ص ٩٦، ١٢٧.
- (٣٣) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه فى الدعوة إلى الله، ص ٦٣ : ٧٤.
- (٣٤) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٢١٤.
- (٣٥) مسعود الندوى: نظرة إجمالية فى تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند والباكستان، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٧٤.
- (٣٦) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ١٠٥، ١٠٦.
- (٣٧) نجيب الكيلانى: إقبال الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٤٤، ٤٥.
- (٣٨) حسن حنفى: جمال الدين الافغانى، المنوية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٢٣ : ١٣٧.
- (٣٩) محمد إقبال: فى السماء، ص ٩٦، ٩٧، ١٠٦، ١٢٣، ١٢٤.
- (٤٠) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب جامعة جنوب الوادى، سوهاج، ١٩٩٦، ص ١٨٧.
- (٤١) محمد إقبال: بياض مشرق، ترجمة أميرة نور الدين داود (در من شعر إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه) مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١، ص ٥٢، ٥٦.
- (٤٢) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ٢٨، ٣٠.
- (٤٣) أميرة نور الدين: فى حديقة إقبال، حديث فى إذاعة باكستان، ضمن كتاب إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، لاهور، ب ت، ص ٣١.
- (٤٤) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٣٠١.
- (٤٥) تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد فى مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٥، ص ٦٨ : ٧٤.
- (٤٦) أبو الحسن علي الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٤١، ٤٢.
- (٤٧) محمد أبو مليح: محمد إقبال شاعر الهند والإسلام مجاهيل ومشاهير، موضع الإسلام على شبكة الانترنت، إسلام أون لاين نت،

- (٤٨) كاظم الحيدري: مقدمة كتاب، إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، إذاعة باكستان، لاهور، ب ت، ص ٥.
- (٤٩) أبو الأعلى المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، المختار الإسلامي، القاهرة، ب ت، ص ٤٨.
- (٥٠) حسن البناء: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، دار الشهاب، القاهرة، ب ت، ٢١٤ : ٢٢١.
- (٥١) وحيد الدين خان: التفسير السياسي للدين، دار الرسالة الربانية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٣، ٦٤.
- (٥٢) سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٧١.
- (٥٣) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه في الدعوة إلى الله، ص ٤٦ : ٤٩.
- (٥٤) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة: بقلم محمد عمارة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٩٠ : ٢٩٦.
- (٥٥) أحمد فهد بركات الشوابكة: محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، دار عمار، الأردن، ١٩٨٩، ص ٤٣، ٤٧.
- (٥٦) سمير عبد الحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز، ١٨.
- (٥٧) أحمد عبد الرحمن: العولمة وجهة نظر إسلامية، مقال في كتاب الإسلام والعولمة، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٩١ : ١٠٠.
- (٥٨) محمد إبراهيم مبروك: العولمة في الغرب والشرق، مقال في كتاب الإسلام والعولمة، ص ١٣ : ٣١.
- (٥٩) محمد حسن الأعظمي، الصاوي على شعلان: فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٢٤، ١٢٥.
- (٦٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٦١) محمد حرب: الصراع بين الفكر الإسلامي والمادية في تركيا المعاصرة، دار التراث، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧، ٨.
- (٦٢) محمد حسن الأعظمي: محمد علي جناح باحث باكستان، منشورات دار مكتبة

- الحياة، بيروت، ب ت، ص ٣٣ : ٣٧، ٨٥ : ٩٧.
- (٦٣) سجاد حيدر: محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان، محاضرة أقيمت في جامعة الأزهر، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢٨.
- (٦٤) مسعود الندوي: نظرة إجمالية في تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند وباكستان، ص ٧٢، ٧٧.
- (٦٥) حسين مجيب المصري: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٢٠٠ : ٢٠٨.
- (٦٦) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٢، ٣٤.
- (٦٧) محمد كمال جعفر: النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال، مقال في كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، إعداد خالد عباس الأسدي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤١، ٤٩.
- (٦٨) حسين مجيب المصري: إقبال والقرآن: مقال في كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، ص ٧١، ٨٠.
- (٦٩) عثمان أمين: رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٢٠.
- (٧٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٥٢، ٥٣، ١٣٠.
- (٧١) نفس المرجع، ص ٦.
- (٧٢) عبد الحميد عبد المنعم مذكور: دراسات في الفكر الإسلامي، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢١٦.
- (٧٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٧٤.
- (٧٤) نفس المرجع، ص ١٤، ١٥.
- (٧٥) عبد المقصود عبد الغنى: الاتجاهات المعاصرة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٣.
- (٧٦) حسن محمود الشافعي: مقدمة كتاب تطور الفكر الفلسفي في إيران لمحمد إقبال، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٦.
- (٧٧) عاطف العراقي: إقبال وقضية التجديد، مقال في كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، ص ٣٣ : ٤٠.
- (٧٨) محمد إقبال: روضة الاسرار، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الاجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٤، ٢٥.

- (٧٩) أحمد معوض: محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٦.
- (٨٠) محمد إقبال: ضرب الكلیم، ص ١٣.
- (٨١) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، دراسة قرآنية مقارنة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٦٨، ١٧٢، ١٧٣.
- (٨٢) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، مقال فى كتاب محمد إقبال، قصائد مختارة ودراسات، ص ٧٢.
- (٨٣) أحمد معوض: محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٨٩، ٣٩٠.
- (٨٤) عبد المقصود عبدالغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ١١١.
- (٨٥) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٣، ١٤.
- (٨٦) نفس المرجع، ص ٣.
- (٨٧) محمد مهران: الفكر العربى المعاصر بين خرافة الحداثة وضرورة التحديث، بحث غير منشور، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٨ : ٢٥.
- (٨٨) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٨٩) أبو الحسن على الصنى الندوى: روائع إقبال، ص ١٢٤.
- (٩٠) مراد وهبه: المذهب فى فلسفة برجسون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٦٩: ٧٨، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٣ : ١٤٥.
- (٩١) THEOSOPHY: ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, WWW, Com, Fraidy. Mar.9,2001,P.A,B
- (٩٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٧٦ : ٧٨، ٨٤.
- (٩٣) نفس المرجع، ص ١٠٦.
- (٩٤) محمد إقبال: ضرب الكلیم، ص ١٢، ١٣.
- (٩٥) طنطاوى جوهري: الأرواح، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٢٢٠، ٢٢٤.
- (٩٦) أحمد زكى أبو شادى: عقيدة الألوهية، ملحق بمجلة أدبى، محاضرة أقيمت فى ٣ نوفمبر عام ١٩٣٦، ص ٦ : ١٧.
- (٩٧) أندريه لالاند: موسوعة الفلسفة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات طويردات، بيروت، ١٩٩٦، ج ٣، ١٣٢٦.

- (٩٨) عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، ١٩٥٤، ص ٦٩.
- (٩٩) توفيق الحكيم: إقبال العظيم، مقال في كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، ص ١١.
- (١٠٠) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٣٨٠.
- (١٠١) حسين مجيب المصري: إقبال والقرآن، ص ١٦٣.
- (١٠٢) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، ص ٥٥.
- (١٠٣) أبو الحسن علي الصنعي الندوي: روائع إقبال، ص ٢٢ : ٤٠.
- (١٠٤) عثمان أمين: الجوانب أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، بيروت، ١٩٦٤، ٢٧٨.
- (١٠٥) عباس محمود العقاد: فريضة إنسانية، مقال في كتاب محمد إقبال، قسم الصحافة والاستعلامات، سفارة باكستان بالقاهرة، ١٩٥٦، ص ٣٩، ٤٠.
- (١٠٦) جوستاف لوبون: حضارة الهند، ترجمة عادل زعتر، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٦٢٥، ٦٢٦.
- (١٠٧) محمد إقبال: ضرب الكلم، ص ١٠، ١٦.
- (١٠٨) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ٥٢.
- (١٠٩) أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة، محمد شفيق غربال، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦١، ح ٢، ص ٣٨٤.
- (١١٠) حسين مؤنس: الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع ٢٣٧، سبتمبر ١٩٩٨، ص ١٨٧.
- (١١١) سمير عبد الحميد إبراهيم: ديوان أرمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ١٨ : ٢٢.
- (١١٢) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٥، ص ٢٧٦.
- (١١٣) Pakistan as conceived by Allama Dr. Muhammad Iqbal and Quaid-e-Azam and the Islamic Movement, www. Jamaat.org ; 6/6/2000, p. 1: 4.
- (١١٤) نفس المرجع، ص ٢٧٩.

- (١١٥) بول هازار: أزمة الضمير الأوروبي ١٦٨٠-١٧١٥، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، مطبعة الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٥.
- (١١٦) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٥٦.
- (١١٧) أبو الحسن علي الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص ٨٥.
- (١١٨) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ١٢٩.
- (١١٩) Pakistan as Conceved by Allama dr.Muhammed Iqbal and Quaide-Azam and the Islamic Movement, p.3.4.
- (١٢٠) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ١٢٩.
- (١٢١) حسين مجيب المصرى: الاندلس بين شوقى وإقبال، ص ٣٤٠، ٣٤١.
- (١٢٢) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٦٧.
- (١٢٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢١٦، ٢١٧.
- (١٢٤) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، ص ١٨١.
- (١٢٥) محمد إقبال: فى السماء، ص ١٢٤، ١١٤، ١١٣، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٠.
- (١٢٦) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين، ص ٣٠٦، ٣٠٧.
- (١٢٧) أبو الحسن علي الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٦٣ : ٧٠.
- (١٢٨) محمد إقبال: أرمغان حجاز، ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم، ص ٢٦٥، ٢٧٠.
- (١٢٩) محمد إقبال: هدية الحجاز، ص ١٦٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٣٦، ١٢٧، ١٢٦.
- (١٣٠) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ٢٠.
- (١٣١) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ١٠٦.
- (١٣٢) مريم محمد زهيرى: محمد إقبال وأسرار الذات، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨.
- (١٣٣) شكيب ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، دار البشير للطباعة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٥ : ٤٨.
- (١٣٤) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٣٩ : ٢٥٠.
- (١٣٥) محمد الخضر حسين: رسائل الإصلاح، دار الاصلاحن السعودية، الدمام، ١٩٨١، ح ١، ص ١٠٣ : ١١٦.
- (١٣٦) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل



- (١٣٧) حسن حنفى: الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، ج ٥، ص ١٢٤ : ١٣١، ٢٥٥ : ٣٠٠.
- (١٣٨) محمد إقبال: شاعر بلستان وفيلسوفها الكبير، شعر وأدب. [www.raya.com/2000/5/23/mac/mesCpotr.htm.p.1,2](http://www.raya.com/2000/5/23/mac/mesCpotr.htm.p.1,2).
- (١٣٩) Sir.Muhammad Iqbal: Encyclopdia Britannica. www. Com., 12.
- (١٤٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٩.
- (١٤١) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٠٤.
- (١٤٢) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٣٠١.
- (١٤٣) أرنولد توينبى: مختصر دراسة للتاريخ، ج ١، ص ١٣٥.
- (١٤٤) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧١ : ٧٤.
- (١٤٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٨.
- (١٤٦) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعارف، الاسكندرية، ط ٤، ١٩٧٨، ص ٦٣ وما بعدها.
- (١٤٧) مريم محمد زهيرى: محمد إقبال وأسرار الذات، ص ٢٢.
- (١٤٨) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٦، ١٤٧.
- (١٤٩) عبد الحميد عبد المنعم مذكور: دراسات فى الفكر الإسلامى، ص ٢٢٠، ٢٢١.
- (١٥٠) نجيب الكيلانى: الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٥٣، ٥٤.
- (١٥١) عثمان أمين: محمد إقبال الشاعر الساخر، مقال فى مجلة منبر الإسلام، ص ٣٦.
- (١٥٢) عبد الحميد عبد المنعم مذكور: دراسات فى الفكر الإسلامى، ص ٢٢١، ٢٢٢.
- (١٥٣) عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص ٨٠.
- (١٥٤) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى فى ايران، ص ٩٨.
- (١٥٥) محمد إسماعيل الندوى: نظرات جديدة فى شعر إقبال: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٦٠، ٦١.
- (١٥٦) Abdul Vahid, Syed.Iqbal: His Art and Thought. Shaikh Muhammad Ashraf: Kashmir. Baza.Lahore, 1944. P.117-119.
- (١٥٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٥١.

- (١٥٨) Abdul Vahid. Syed Iqbal. His Art and Thought. P. 132: 137.
- (١٥٩) أبو الحسن علي الصنفي الندوي: روائع إقبال، ص ٣٨.
- (١٦٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٩ : ١٥١.
- (١٦١) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص ٦٢.
- (١٦٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٥٤.
- (١٦٣) نفس المرجع، ص ٣٩، ٢١٠.
- (١٦٤) نفس المرجع، ص ١٢، ١٣، ١٤.
- (١٦٥) Abudul Vahid, Syed.Iqbal.His Art and Thought, p.119: 121.
- (١٦٦) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٩٣ : ٣٩٦.
- (١٦٧) Abdul Vahid, Syed. Iqbal:His Art and Thought, p. 121: 140.
- (١٦٨) محمد إقبال: ضرب الكلم، ص ٥٩.
- (١٦٩) محمد إقبال: في السماء، ص ٢٣٦، ٢٣٧.
- (١٧٠) Abdul Vahid, Sued.Iqbal:his Art and Thought, p.140:141.
- (١٧١) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٦٧، ٦٨.
- (١٧٢) نفس المرجع، ص ٢٦ : ٣١.
- (١٧٣) وليم جيمس: العقل والدين، ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٨٥، ٨٨.
- (١٧٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص ٢٨.
- (١٧٥) نفس المرجع، ص ٣٢، ٣٣، ٢٢٤، ٢٢٥.
- (١٧٦) نفس المرجع، ص ١٦٤، ١٦٥.
- (١٧٧) محمد حسين: الحركة الإسلامية عند إقبال الدعوة لإعادة فخر الإسلام ومجده، مقال في كتاب محمد إقبال، ص ٨٧، ٨٨.
- (١٧٨) محمد حسين هيكل: إقبال شاعر الإسلام، مقال في كتاب محمد إقبال، ص ٤٥.
- (١٧٩) عثمان أمين: رسالة محمد إقبال، مقال في كتاب محمد إقبال، ص ٧٨.
- (١٨٠) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٢٣.
- (١٨١) عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٩، ١٠.
- (١٨٢) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٨، ٣٩، ٥٤، ٥٥.
- (١٨٣) عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ص ٧٩: ٨١، ٥٩٣، ٥٩٤.
- (١٨٤) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه في الدعوة إلى الله، ص ٤٦: ٤٩.

- (١٨٥) أحمد معوض:
- (١٨٦) حامد طاهر:
- (١٨٧) محمد إقبال:
- (١٨٨) محمد إقبال:
- (١٨٩) محمد إقبال:
- (١٩٠) محمد إقبال:
- (١٩١) إبراهيم صقر:
- (١٩٢) محمد إقبال:
- (١٩٣) خليل الرحمن عبدالرحمن:
- (١٩٤) نفس المرجع، ص ٢٩٧.
- (١٩٥) أرنولد توينبي:
- (١٩٦) محمد البهي:
- (١٩٧) أحمد معوض:
- (١٩٨) علي محمد النقوي:
- (١٩٩) سجاد حيدر:
- (٢٠٠) عثمان أمين:
- (٢٠١) عبد المقصود عبد الغنى:
- (٢٠٢) خليل الرحمن عبد الرحمن:
- (٢٠٣) محمد إقبال:
- (٢٠٤) يحيى هويدى:
- (٢٠٥) سمير عبدالحميد إبراهيم:
- (٢٠٦) أحمد معوض:
- العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٥٥.
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، ص ٦٢ : ٦٥.
- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٣٥.
- تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٨٩، ٦٧.
- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٩.
- تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٦٩.
- الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد، دار العلم، الفيوم، ٢٠٠٠، ص ١٦٧-١٦٩.
- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤، ١٥.
- محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٨، ص ٢٧٩ : ٢٨٩.
- مختصر دراسة للتاريخ، ج، ص ٥٩ : ٦١.
- الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص ٣٨١، ٣٨٢.
- العلاقة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٣١، ٣٣٢.
- الاتجاه الغربى من منظور اجتماعى، منظمة الاعلام الإسلامى، طهران، ١٩٨٩، ص ٢٠١ : ٢٠٣.
- محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان، ص ١٨.
- رواد الوعي الإنسانى فى الشرق الإسلامى، ص ١٣٢، ١٣٠.
- محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ٣٨٠.
- محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٩١ : ٣١٠.
- ضرب الكلم، ص ٤٨ : ٦٤.
- دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٧١، ٧٢.
- مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ٤٣.
- العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٥٧.

- (٢٠٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢٢٦.
- (٢٠٨) محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ص ١٤١.
- (٢٠٩) محمد إقبال: ضرب الكلم، ص ١٥.
- (٢١٠) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٥٧، ٣٥٨.
- (٢١١) محمد السعيد جمال الدين: مقدمة ديوان رسالة الخلود لمحمد إقبال، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢.
- (٢١٢) أحمد محمود صبحى: فى فلسفة التاريخ، ص ٢٨١.
- (٢١٣) عثمان أمين: رواد الوعي الإنسانى فى الشرق الإسلامى، ص ١٣٠.
- (٢١٤) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ١٨٦، ١٨٧.
- (٢١٥) نصرالدين عبد الحميد نصر: مصر وحركة الجامعة الإسلامية من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ص ١ : ٥٩.
- (٢١٦) م. ل. فرار: الهند، مقال فى كتاب وجهة الإسلام نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى ترجمة محمد عبدالهادى أبورية، المطبعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٤، ص ١٥١.
- (٢١٧) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ١٧٩ : ١٨٢.
- (٢١٨) نفس المرجع، ص ١٨٥.
- (٢١٩) نفس المرجع، ص ١٤٥ : ١٥٠.
- (٢٢٠) نفس المرجع، ص ١٩٨.
- (٢٢١) محمد سلام مذكور: جمال الدين الأفغانى: باعث النهضة الفكرية فى الشرق، مطبعة الهوارى، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٢٠٩.
- (٢٢٢) جان دايه: الأمام الكواكبي فصل الدين عن الدولة: تقديم سعد زغلول الكواكبي، دار سوراقيا للنشر، المملكة المتحدة، إنجلترا، ١٩٨٨، ص ٥٥ : ٦١.
- (٢٢٣) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٥، ص ٣٧.

- (٢٢٤) محمد السباعي محمد السباعي: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة في أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٠٠.
- (٢٢٥) أولريش بك: ما هي العلومة، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ١٩٩١، ص ١٧٩ وما بعدها.
- (٢٢٦) أبو الحسن علي الصنعي الندوي: زوائج إقبال، ص ٥٩.
- (٢٢٢٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٨٣.
- (٢٢٨) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٩.
- (٢٢٩) أبو الحسن علي الصنعي الندوي: روائع إقبال، ص ١١٣.
- (٢٣٠) عثمان أمين: محمد إقبال الشاعر الساخر، مقال في مجلة منبر الإسلام، ص ٣٧.
- (٢٣١) حسين مجيب المصري: الأندلس بين شوقي وإقبال، ص ٢٣٠.
- (٢٣٢) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٩٧.
- (٢٣٣) أبو الحسن علي الصنعي الندوي: روائع إقبال، ص ٧٤.
- (٢٣٤) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٤٢ : ٢٤٨.
- (٢٣٥) حسين مجيب المصري: الأندلس بين شوقي وإقبال، ص ٢٣٠.
- (٢٣٦) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٤٤، ٢٤٥.
- (٢٤٧) نفس المرجع، ص ٢٤٧.
- (٢٣٨) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٥٦.
- (٢٣٩) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٤٧.
- (٢٤٠) محمد السباعي محمد السباعي: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة في أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٠٩.



## قائمة المصادر والمراجع

- (١) إبراهيم صقر: الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد، دار العلم بالفيوم، ٢٠٠٠.
- (٢) أبو الأعلى المودودي: القانون وطرق تنفيذه، المختار الإسلامي، القاهرة، ب.ت.
- (٣) أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، دمشق، ب.ت.
- (٤) أبو الحسن علي الحسن الندي: روائع إقبال، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠.
- (٥) أبو الحسن علي الحسن الندي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار العلم، الكويت، ط٤، ١٩٨٣.
- (٦) أحمد زكي أبوشادي: عقيدة الألوهية، ملحق بمجلة أدبي، محاضرة أقيمت في ٣ نوفمبر، ١٩٣٦.
- (٧) أحمد فهد بركات الشوابكة: محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، دار عمار، الأردن، ١٩٨٩.
- (٨) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥.
- (٩) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.
- (١٠) أرنولد توينبي: مختصر لدراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦١، ح١، ح٢.
- (١١) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه في الدعوة إلى الله، بحث غير منشور، رسالة ماجستير مقدمة لكلية أصول الدين بالأزهر، القاهرة، ١٩٨١.
- (١٢) أليف الدين الترابي: أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ١٩٨٧.
- (١٣) أميرة نور الدين: في حديقة إقبال حديث في إذاعة باكستان، ضمن كتاب إقبال، شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، لاهور، ب.ت.
- (١٤) أندريه لالاند: موسوعة الفلسفة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات طوربدات، بيروت، ١٩٩٦، ح٣.

- (١٥) أولريش بك: ما هي العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ١٩٩٩.
- (١٦) بول هازار: أزمة الضمير الأوروبي ١٦٨٠-١٧١٥، ترجمة جودت عثمان، ومحمد نجيب المستكاوي، مطبعة الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٨.
- (١٧) تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٥.
- (١٨) توفيق الحكيم: إقبال العظيم، مقال في كتاب محمد إقبال، قصائد مختارة ودراسات، إعداد وتقديم خالد عباس أسدي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٢.
- (١٩) جان دايه: الإمام الكواكبي فصل الدين عن الدولة، تقديم سعد زغول الكواكبي، دار سوراقيا للنشر، المملكة المتحدة، إنجلترا، ١٩٨٨.
- (٢٠) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، بقلم محمد عمارة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
- (٢١) جمال رجب سيدبي: النزعة النقدية في فلسفة إقبال: بحث في المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية، الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٥ - ٦ إبريل ١٩٩٧.
- (٢٢) جوستاف لوبون: حضارة الهند، ترجمة عال زعيتر، القاهرة، ١٩٤٨.
- (٢٣) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩١.
- (٢٤) حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ب.ت.
- (٢٥) حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني: المثوية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٢٦) حسن حنفي: الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ج ٥.
- (٢٧) حسين مجيب المصري: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠.
- (٢٨) حسين مجيب المصري: إقبال والقرآن، دراسة قرآنية مقارنة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨.
- (٢٩) حسين مجيب المصري: إقبال والقرآن، مقال في كتاب محمد إقبال، قصائد مختارة



ودراسات.

- (٣٠) حسين مجيب المصرى: الأندلس بين شوقى وإقبال، دراسة في الأدب الإسلامى المقارن، دار الوعي، حلب، سوريا، ١٩٩٤.
- (٣١) حسين مؤنس: الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع٢٣٧، سبتمبر ١٩٩٨.
- (٣٢) خليل الرحمن عبدالرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٨.
- (٣٣) سجاد حيدر: محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان، محاضرة ألقى في جامعة الأزهر، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٧.
- (٣٤) سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٧.
- (٣٥) شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، دار البشير للطباعة، القاهرة، ١٩٨٥.
- (٣٦) طنطاوى جوهري: الأرواح، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٠.
- (٣٧) عاطف العراقي: إقبال وقضية التجديد، مقال في كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات.
- (٣٨) عاطف العراقي: العقل والتتوير في الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٣٩) عباس محمود العقاد: فريضة إنسانية، مقال في كتاب محمد إقبال، قسم الصحافة والاستعلامات، سفارة باكستان بالقاهرة، ١٩٥٦.
- (٤٠) عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات في الفكر الإسلامى، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٩.
- (٤١) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٥.
- (٤٢) عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣.
- (٤٣) عبداللطيف الجوهري: مع إقبال شاعر الوحدة الإسلامية، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦.

- (٤٤) عبدالله بن صالح العثيمين: الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، بحث في كتاب بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٣.
- (٤٥) عبدالمقصود عبدالغنى: الاتجاهات المعاصرة في الفكر الإسلامى الحديث، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٨.
- (٤٦) عبدالمقصود عبدالغنى: محمد إقبال ومنهجه في تحديد الفكر الإسلامى، مكتبة الزهراء، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٤٧) عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، ١٩٥٤.
- (٤٨) عثمان أمين: الجوانب أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، بيروت، ١٩٦٤.
- (٤٩) عثمان أمين: رسالة محمد إقبال، مقال في كتاب محمد إقبال، القاهرة، ب. ت.
- (٥٠) عثمان أمين: رواد الوعي الإنسانى في الشرق الإسلامى، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١.
- (٥١) عثمان أمين: محمد إقبال الشاعر الساخر، مقال في مجلة منبر الإسلام، ع ١٢، مايو ١٩٦٢.
- (٥٢) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨.
- (٥٣) على محمد النقوى: الاتجاه الغربى من منظور اجتماعى، منظمة الإعلام الإسلامى، طهران، ١٩٨٩.
- (٥٤) كاظم الحيدرى: إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، إذاعة باكستان، لاهور ب. ت.
- (٥٥) مراد وهبه: المذهب في فلسفة برجسون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨.
- (٥٦) مريم الزهيرى: محمد إقبال وأسرار الذات، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١.
- (٥٧) مسعود الندوى: نظرات إجمالية في تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند وباكستان، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٥٢.
- (٥٨) م. ل. فرار: الهند، مقال في كتاب وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامى، ترجمة محمد عبدالهادى أبورية، المطبعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٤.

- (٥٩) محمد أبو مليح: محمد إقبال شاعر الهند والإسلام، مجاهيل ومشاهير، موضع الإسلام على شبكة الإنترنت، إسلام أون لاين نت،  
<http://www.islam-online.net/Arabic/famous/2000/12/article2.shtml>  
17/4/2001.
- (٦٠) محمد إسماعيل الندوى: نظرات جديدة في شعر إقبال: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩.
- (٦١) محمد إقبال: ارمغان حجاز، المكتبة العلمية ومطبعتها، لاهور، باكستان، ١٩٧٦.
- (٦٢) محمد إقبال: الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.
- (٦٣) محمد إقبال: بياض مشرق، ترجمة أميرة نور الدين داود (درر من شعر إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه) مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١.
- (٦٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
- (٦٥) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعى ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٨٩.
- (٦٦) محمد إقبال، رسالة الخلود: ترجمة محمد السعيد جمال الدين، القاهرة، ١٩٧٤.
- (٦٧) محمد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة حسين مجيب المصرى/ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.
- (٦٨) محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢.
- (٦٩) محمد إقبال: في السماء، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣.
- (٧٠) محمد إقبال: هذنة الحجاز، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥.
- (٧١) محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٨٠.
- (٧٢) محمد الخضر حسين: رسائل الإصلاح، دار الإصلاح، السعودية، الدمام، ١٩٨١،  
ح ١.

- (٧٣) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة في أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب جامعة جنوب الوادى، سوهاج، ١٩٩٦.
- (٧٤) محمد حرب: الصراع بين الفكر الإسلامى والمادية في تركيا المعاصرة، دار التراث، القاهرة، ١٩٩٠.
- (٧٥) محمد حسن الأعظمى والصاوى على شعلان: فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠.
- (٧٦) محمد حسن الأعظمى: محمد على جناح باعث باكستان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ب ت.
- (٧٧) محمد حسين: الحركة الإسلامية عند إقبال الدعوى لإعادة فخر الإسلام ومجده، مقال في كتاب محمد إقبال.
- (٧٨) محمد حسين هيكل: إقبال شاعر الإسلام، مقال في كتاب محمد إقبال.
- (٧٩) محمد سلام مذكور: جمال الدين الأفغانى باعث النهضة الفكرية في الشرق، مطبعة الهوارى، القاهرة، ١٩٣٧.
- (٨٠) محمد كمال جعفر: النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال، مثال في كتاب إقبال وقصائد مختارة ودراسات.
- (٨١) محمد مهران: الفكر العربى المعاصر بين خرافة الحداثة وضرورة التحديث، بحث غير منشور، القاهرة، ٢٠٠١.
- (٨٢) نجيب الكيلانى: إقبال الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩.
- (٨٣) نصر الدين عبد الحميد نصر: مصر وحركة الجامعة الإسلامية من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩١١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- (٨٤) وحيد الدين خان: التفسير السياسى للدين، دار الرسالة الربانية، القاهرة، ١٩٩١.
- (٨٥) وليم جيمس: العقل والدين، ترجمة محمود حسب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩.
- (٨٦) يحيى هويدى: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، ١٩٦٨.

## فهرس الموضوعات

٣	من أقوال محمد إقبال
٥	المقدمة
١١	إقبال واتجاهات الإصلاح والتحديث والتجديد وموقفها من الغرب
١٢	- موقفه من الاتجاه الإصلاحى السلفى
١٦	- موقفه من الاتجاه التحديثى التغريبي
٢١	- موقفه من الاتجاه التجديدى التوفيقى
٤٣	إقبال ومعطيات الحضارة الغربية
٤٥	- موقفه من المدنية الأوروبية
٥٢	- موقفه من الفلسفة الغربية
٦٢	- موقفه من المستشرقين
٦٩	إقبال والصراع الحضارى بين الإسلام والغرب
٧٠	- موقفه من قضية الهوية
٧٦	- موقفه من الجامعة الإسلامية والرابطة الإنسانية
٨١	- موقفه من اليهود والصهيونية
٨٧	الخاتمة
٩١	المراجع مرتبة حسب ورودها
١٠٥	قائمة المصادر والمراجع

# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

رقم الإيداع

٢٠٠٢ / ٢٠٤٠٣

---